الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام الفلاسفة

منجي لسود





دار الطليعة - بيروت

رابطة العقلانيين العرب

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٦

«الإسلام واحداً ومتعدّداً»

سلسلة دراسات تمت بإشراف

د. عبد المجيد الشرفي

مقدّمة

يفترض عنوان هذا البحث النّظر منذ البداية في طبيعة العلاقة بين طرفي هذا التّركيب، فإضافة "**إسلام**" إلى "**الفلاسفة**" يقتضي بداهة أنّه ثمّة إسلام فلاسفة وإسلام متكلّمين وإسلام فقهاء وإسلام سنّي وإسلام شيعيّ وإسلام عامّة وإسلام خاصّة وإسلام الأوائل وإسلام المتأخّرين... الخ، أي إنّه ثمّة تصوّرات عديدة للإسلام فرضتها طبيعة الانتماءات المعرفيّة والإيديولوجية والتّاريخيّة والاجتماعية والاقتصاديّة والثّقافيّة للمسلمين[1] وهذا يعني أنّ الإسلام التاريخي[2] هو إسلام متعدّد، لذلك يمكن القول إنّ **إسلام الفلاسفة** هو واحد ضمن متعدّد.

هذا بالنّسبة إلى المظهر الأوّل من هذه العلاقة، أمّا إذا نظرنا في

---

(١) انظر مثلاً ما يقرّره ابن خلدون «في أنّ خلق التّجّار نازلة عن خلق الأشراف والملوك»، فهذا يعني أنّ كلّ مسلم يكون له من تطبيق الإسلام، بل وفهمه، على حسب ما تسمح له منزلته الاجتماعية...، **المقدّمة**، الباب الخامس من الكتاب الأول، الفصل الحادي عشر، ص ٣٧٧ [للحصول على كامل معطيات النشر الخاصة بكل مصدر أو مرجع يرد ذكره في الحواشي، يُرجى العودة إلى ثبت المصادر والمراجع في آخر الكتاب ـ النّاشر].

(٢) انظر في هذا المجال: عبد المجيد الشّرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، الباب الثّاني: «الرّسالة في التّاريخ»، ص ص٩٧ ـ ١١٨.

طبيعة عنصرَيْ هذا التّركيب، فإنّنا نكون قد جمعنا بين نوعين من المعرفة يختلفان اختلافاً جوهريّاً من حيث مصدريهما، فكانت العلاقة بينهما محكومة بالتعارض والتّقابل .

فالإسلام ـ حسب ما هو رائج في الأدبيّات السّنيّة على الأقلّ ـ يعني الشّريعة الّتي أتى بها الرّسول من عند اللّه من طريق الوحي، وهو ما شرّع اللّه فيه لعباده شريعة في الصّلاة والصّوم والحجّ والنّكاح وغيره من التّعاليم الأخرى[1].

أمّا الفلسفة (أو الحكمة) ـ حسب فهم أصحابها لها ـ فتعني المعرفة بحقائق الأشياء من طريق العقل[2]. وعلى أساس الجمع بين هاتين المعرفتين مختلفتي المصدر، بل والمتعارضتين في كثير

---

(١) أنظر بهذا الصّدد تفسير الآية ٤٨ من سورة المائدة ٥ والآية ٧١ من سورة الإسراء ١٧ في **تفسير الطّبري**، وكذلك تفسير الآية ١٢ من سورة الشورى ٤٢ في **تفسير القرطبي**. وتحسن العودة أيضا إلى جذر(ش، ر، ع) في **لسان العرب** و**مختار الصّحاح** و**النهاية في غريب الحديث**. . . فكلّ هذه المؤلفات تجمع على أنّ الإسلام والشّريعة شيء واحد وأنّ الشّرع هو ما شرّعه اللّه لعباده من طريق الوحي الّذي تلقته الأنبياء بداية من نوح وصولاً إلى محمد .

(٢) جاء في **لسان العرب**، مادة فلسف، ج ٩، ص ٢٧٣ : «فلسف : الفَلْسفة : الحِكْمة، أعجمي، وهو الفَيْلسوف وقد تَفَلْسَفَ». وذكر الشّهرستاني : «الفلسفة باليونانية : محبّة الحكمة . والفيلسوف هو فيلا و سوفا . وفيلا هو المحبّ، وسوفا : الحكمة، أي هو محبّ الحكمة». الشّهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا و حسن علي فاعور، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٣٦٩ . كما ذكر ابن النديم في **الفهرست** قصّة طويلة تجسّد الصراع الذي قام بين الفلسفة والدين عند ظهور المسيحية، كما أشار إلى انتقال الفلسفة إلى اللسان العربي عن طريق ابن المقفع . **الفهرست**، ص ٣٣٨.

من الأحيان، نكون قد وضعنا أنفسنا منذ البدء أمام الإشكاليّة المحوريّة لهذا البحث وهي: كيف استطاع الفلاسفة المسلمون أن يجمعوا بين معرفتين إحداهما لا سلطان فيها إلاّ للعقل، والأخرى لا تستقيم إلاّ بالتّسليم والإذعان لأوامرها؟ ومن ثَمَّ كيف كان تصوّرهم للإسلام في ظلّ انتمائهم للفكر الفلسفي؟ وهل حاولوا تطويع المعرفة الفلسفيّة لفائدة ما تلقّوه من تعاليم إسلامية منذ نشأتهم؟ أم أنّهم سعوا إلى تأسيس فهم جديد لتلك المعارف الشّرعيّة لتتلاءم وتفكيرهم الفلسفيّ ومنهجهم في تصوّرهم للعالَم وفهمهم للأشياء؟

إنّ ما يدفعنا إلى طرح هذه الأسئلة وغيرها هو طبيعة البيئة المعرفية والاجتماعيّة الّتي نشأت فيها الفلسفة الإسلاميّة، فالفلاسفة المسلمون كانت أمامهم تحدّيات كبيرة وصعوبات عديدة جعلت نشاطهم الفكري والفلسفي محاطاً بالعديد من المخاطر، ولا سيما من جانب أصحاب الثّقافة التقليدّية، فلا شكّ في أنّ القرن الثّالث للهجرة شهد أولى المعارك الفكريّة بين التّيّار الاعتزالي وأصحاب الحديث وخاصة منهم الحنابلة، وهو ما أصبح يعرف فيما بعد بمحنة **خلق القرآن**[1].

كما لا يجب أن ننسى أنّ الفلاسفة هم أهمّ ممثّلي التّيّار العقلي، وأنّ ثقافتهم هي ثقافة منتمية إلى علوم الأوائل، وهي العلوم التي لم تكن لها إلاّ قيمة ثانويّة في أحسن الأحوال، إن لم تكن مرفوضة في البيئة الإسلاميّة. وفي ظلّ الانتصار السّياسي لأهل السنّة

---

(١) انظر بهذا الصدد ما قدّمه فهمي جدعان من وجهة نظر تختلف عمّا هو سائد في الدّراسات التي تناولت هذه المسألة . فهمي جدعان، **المحنة**، عمّان، ١٩٨٩.

وأصحاب المنهج النّقلي كان على الفلاسفة المسلمين أن يتّبعوا أساليب عديدة حتّى لا تكون معارضة التقليديين لهم عثرة في طريقهم قد تمنعهم من تحقيق أهدافهم المعرفيّة الّتي يريدون تحقيقها (هذا إن لم تكن لهم أهداف أخرى).

لا شكّ في أنّ الفلاسفة المسلمين كان لديهم وعي كبير بهذه الوضعيّة، فهم متشبّعون منذ نشأتهم بأصول بيئتهم الإسلاميّة ومبادئها وتقاليدها، ومع ذلك فقد تعاملوا مع الثقافة الإغريقية تعاملاً ينمّ عن فهمهم العميق لأهم مقولاتها الفلسفيّة، ويبرز كذلك إعجابهم الشّديد بهذه الفلسفة وبواضعيها وخاصّة منهم: أفلاطون وأرسطاطاليس.

إنّ اعتناق العلوم الفلسفيّة منهجاً في التحصيل العلمي والنظر العقلي والتّفكير الفلسفي قد وضع الفلسفة الإسلامية منذ بدايتها في مواجهة تّحدّيات عديدة تجلّت في مظهرين اثنين، كلاهما يمثّل رهاناً حقيقيّاً كان لا بد على **الفيلسوف المسلم** من كسبه، ويتمثّل المظهر الأوّل في الصّعوبات الدّاخليّة الّتي تواجهه، ويمكن تسميتها بـ"الإحراجات النّفسية"، وهي ناتجة عن اختلاف ثقافة الفلاسفة الثّانوية عن ثقافتهم الإسلاميّة الأمّ، إذ كيف سيجمع الفيلسوف المسلم ثقافة أخرى إلى ثقافته تختلف عنها في كثير من المسائل الجوهريّة مثل **وجود الله** و**وجود حياة أخرى** بعد الموت تبعث فيها الأنفس بأجسادها لتحاسب على أفعالها.

أمّا المظهر الثّاني لهذه الصّعوبات فيتجسّد في رفض المجتمع الإسلامي لهؤلاء الفلاسفة بسبب اعتناقهم للفلسفة اليونانيّة، وقد عبّرت عن هذا الرّفض الهجمات العنيفة الّتي تعرّضوا لها، فكان

من نتائج تلك الهجمات أن أودت بحياة البعض منهم، وحكمت على البعض الآخر بالنّفي والإذلال.

والسّؤال المطروح الآن هو: ما هي الاختيارات الّتي كانت تسمح بها ليونة الثّقافة السّائدة في المجتمع العربي والإسلامي لِمُتَبَنّي الثّقافة الإغريقيّة؟ وفي أيّ ظروف زاول الفلاسفة أعمالهم؟ و ما هي الأوامر الّتي فرضتها هذه الثقافة الرّئيسيّة على الفلاسفة الّذين اختاروا الثّقافة الثّانويّة(١) على حدّ تعبير فهمي جدعان؟.

إنّ كلّ هذه التّساؤلات يمكن الإجابة عن مجملها إذا نظرنا في مواقف الفلاسفة المسلمين في القضايا العقائديّة الّتي عالجوها من وجهة نظرهم الفلسفيّة. إنّ ذلك هو هدفنا الأساسيّ من هذا البحث، وهو رصد تجلّيات إسلام الفلاسفة في مختلف تلك المسائل العقائديّة الّتي تناولوها بالدّرس بما يسمح لنا بالوقوف على خصوصيّة إسلامهم ومميّزاته.

على أنّ الإلمام بكل الفلاسفة المسلمين، وبكلّ آرائهم الفلسفيّة المتعلّقة بالجوانب الدّينيّة يبقى أمراً عسيراً بالنّسبة إلينا، لأنّه يتطلّب أكثر من جهد، كما يلزمه وقت طويل قد لا تسمح به ظروف هذا البحث ولا طبيعته، لأنّ دراسة أفكار الفلاسفة المسلمين دراسة تحيط بكلّ ما طرح بين الفلسفة والدّين من علاقة فيها بعض التّوافق أو يعتريها التّناقض ليس مطلبنا، بل ما يهمّنا بالدّرجة الأولى هو إبراز

---

(١) Fahmi, Jadaane, «Les conditions socio - culturelles de La philosophie Islamique», in *Studia Islamica*, Vol 38, Paris, G - P. Maisonneuve Larose, 1973, pp. 12 - 13. نقصد بـ"الثقافة الثانوية" الثقافة الفلسفية مقارنة بالثقافة السائدة في المجتمع الإسلامي.

خصوصيّة إسلام الفلاسفة المسلمين من خلال تحليل تجلّياته المختلفة، سواء عثرنا على ذلك في سير هؤلاء الفلاسفة أم في علاقتهم بغيرهم من المسلمين أم في أهمّ القضايا الّتي أثارت جدلاً أكثر من غيرها، كمسألة الوحي والنّبوّة، ومسألة الصّفات وخاصّة منها العلم الإلهي، وكذلك مسألة البعث في الآخرة وكيفيّة الجزاء والعقاب، إضافة إلى بعض المسائل الفرعيّة الأخرى الّتي قد تُثار في سياق تحليل المسائل الجوهريّة.

أمّا بالنّسبة إلى الفلاسفة، فليس بالضرورة أن نأتي على ذكرهم أجمعين. وحتّى إن كان ذلك ممكناً، فإنّ العديد ممّن يحسبون على الفلسفة الإسلاميّة ليس لهم إلاّ وظيفة تكرار السّابقين، الأمر الّذي لن يضيف إلى بحثنا أيّ فائدة. ولأجل هذه الأسباب رأينا أن نهتمّ خاصّة بالفلاسفة البارزين، مثل أبي يوسف يعقوب بن إسحاق **الكندي** (ت ٢٦٠ هـ)، وأبي نصر محمد بن محمد **الفارابي** (ت ٣٣٩ هـ)، وأبي سليمان محمد بن بهرام **المنطقي السّجستاني** (ت)، وأبي علي الحسين بن عبد اللّه **بن سينا** (ت ٤٢٨ هـ)، وأبي حامد محمد بن محمد **الغزالي** (ت ٥٠٥ هـ)، وأبي بكر محمد بن يحيى (بن الصّائغ) **بن باجة** (ت ٥٣٣ هـ)، وأبي بكر محمد بن عبد الملك **بن طفيل** (ت ٥٧١ هـ)، وأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد **بن رشد** (ت ٥٩٥ هـ)، هذا بالإضافة إلى جماعة **إخوان الصّفاء** وخلاّن الوفاء وأحبّاء العدل وأبناء الحمد، وهي جماعة ظهرت في القرن الرّابع للهجرة ولا يعرف من أسماء المنتمين إليها إلاّ خمسة أهمّهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بـ**المقدسي** الّذي أورد له **أبو حيّان التّوحيدي** (ت ٤١٠ هـ) العديد

من آرائه الفلسفيّة في كتابه **الإمتاع والمؤانسة**.

ونودّ أن نسوق ملاحظة في ختام هذه المقدّمة تتعلّق بمسألة **وجود فلسفة إسلاميّة أو عدم وجودها**، وهي مسألة ما زال الدّارسون يثيرون حولها نقاشات طويلة يمكن إجمالها في اتجاهين: **الأوّل** يرى عدم وجود فلسفة إسلاميّة، **والثّاني** يرى أنّ ثمّة فلسفة إسلاميّة بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة. فأمّا الرّأي الأوّل فمفاده أنّ الفلسفة الإسلامية ظلّت على الدّوام فلسفة انتخابيّة عمادها الاقتباس ممّا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون فهماً وتشرّباً لمعارف السّابقين لا ابتكاراً، ولم تتميّز تميّزاً يُذكر عن الفلسفة الّتي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلّت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحقّ أن نسجّلها لها[1].

وأمّا الرّأي الثّاني فيؤكّد أصحابه أن للمسلمين فلسفتهم الخاصة بهم رغم أنّهم تعرّفوا إلى الفلسفة من طريق اليونان، فقد استحدثوا لأنفسهم مصطلحات ومفاهيم جديدة لم يكن فلاسفة اليونان قد استعملوها من قَبْلُ مثل مفهومي "الواجب الوجود" و"الممكن الوجود" اللّذين استعملهما الفارابي، المعلّم الثّاني، من دون أن يكون لهما وجود في فلسفة المعلّم الأوّل، وكذلك تصوّره لمفهوم المخيّلة المغاير لما هو لدى أرسطو: «فالحقيقة هي أنّ المعاني الّتي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانيّة، وقد أثار كلّ من متكلّمي الإسلام وفلاسفته مشكلات

(١) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٥٣.

ووصلوا إلى حلول وكوّنوا مفهومات لم يعرفها اليونان»[١].

على أنّ هذين الرّأيين قد يتبنّاهما الباحث الواحد. فرينان Renan مثلاً يرى أنّه ليس هناك فلسفة عربيّة مطلقاً، ثمّ يؤكّد في مناسبة أخرى أنّ العرب مثلهم مثل فلاسفة العصر الوسيط متعلّلين بشرح أرسطو، أمكنهم أن يخلقوا لهم فلسفة مليئة بالعناصر الخاصّة بهم، ومختلفة تماماً عن الفلسفة اليونانيّة[٢].

ومهما يكن من أمر، فإنّ السؤال الّذي يفترض أن يطرح، وخاصّة فيما يتّصل بهذا البحث هو: هل وجد فلاسفة مسلمون؟ أمّا الجواب فيأتينا على لسان أعداء الفلسفة الإسلاميّة أنفسهم من قبيل ما يقرّ به الغزالي من وجود متفلسفة إسلاميين مثل الفارابي وابن سينا. فرغم موقفه السلبي من الفلسفة، فإنّه يعترف بوجود متفلسفة في الإسلام، حيث يقسّم أهل النّظر في الفلسفة من المتفلسفة الإسلاميين إلى صنفين: صنف كان حاذقاً في نقل علم أرسطاطاليس ومنهم الفارابي وابن سينا، وصنف لم يخلُ نقله من تخبيط وتخليط. لكنّ اعتراف الغزالي بمتفلسفة إسلاميين لا يؤكّد وجود فلسفة إسلاميّة، فهو يعتبر أنّ الفارابي وابن سينا وغيرهما كانوا من نقلة الفلسفة الأرسطية.

ورغم ذلك فإنّ العودة إلى العديد من الدّراسات الحديثة تؤكّد اختلاف العديد من الفلاسفة المسلمين في توجّهاتهم المعرفيّة

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة، تعليقه على موقف دي بور في سياق ترجمته لكتاب **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، هامش ٢، ص ٥٢.

(٢) محمد يوسف موسى، **بين الدّين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، ط ٢، بيروت، العصر الحديث للنشر والتّوزيع، ١٩٨٨.

ومنطلقاتهم الفكريّة. ولعلّ البحث في **إسلام هؤلاء الفلاسفة** يمكن أن يساهم في إبراز بعض الجوانب من فلسفتهم الّتي قد تكون مختلفة عمّا جرى نقله من الفلسفة اليونانيّة نظراً إلى خصوصيّة البيئة التي نشأت فيها الفلسفة الإسلاميّة وترعرعت.

الفصل الأول

مكانة الفلسفة والفلاسفة عند المسلمين

من عادة الدّارسين لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة أن يبحثوا في مختلف الكتب الّتي ترجمت للفلاسفة بمختلف توجّهات أصحابها، والرّجوع إلى مثل هذه الكتب من شأنه أن يساعد الباحث على تكوين نظرة شموليّة لمكانة الفلسفة الإسلاميّة وفلاسفتها لدى المسلمين. لكن ما يمكن ملاحظته حول كتب التّراجم الّتي عادت إليها هذه الدّراسات هو أنّ هذه الكتب التي اعتمدت منهج الجرح والتّعديل لم تكن من بينها، رغم ما يمكن أن تتضمّنه هذه التّراجم من معلومات ومواقف قد لا توردها كتب التّراجم الأخرى.

فهذه المؤلّفات اتّسمت بطابع دينيّ ميّزها عن غيرها من كتب التّراجم، لذلك اندرجت ضمن علم الجرح والتّعديل، وهذه السّمة من شأنها أن تساهم في إبراز مواقف أصحاب هذه الكتب ـ ومن ورائهم مواقف الفقهاء وأهل الحديث بما أنّهم يمثّلون الثّقافة التّقليديّة ـ من الفلاسفة كلّما تعرّضوا إلى ذكرهم، لأنّها تركّز أكثر من غيرها على إبراز الصفات الأخلاقيّة والعلميّة، فإن كانت أخلاق المترجَم له واهتماماته المعرفيّة لا تتناسب و توجّهات هذه المؤلّفات كانت التّرجمة مليئة بالتّجريح، والعكس صحيح أيضاً.

١ ـ الفلاسفة في كتب التّراجم

يمكن أن نأخذ مثالاً على ذلك كتاب **تذكرة الحفّاظ** لمحمد بن طاهر بن القيسراني (ت ٥٠٧ هـ)، وكتاب **سير أعلام النّبلاء** للحافظ أبي عبد اللّه محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي (ت ٧٤٨ هـ)، وكتاب **لسان الميزان** لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ).

وبالعودة إلى هذه المؤلّفات نلاحظ أنّها تعرّضت إلى ذكر العديد من الفلاسفة سواء بالتّرجمة إلى بعضهم، أو بذكر البعض الآخر في سياق ترجمات أخرى. كما أنّها لم تتوسّع في ذكرهم، فغاية هذه المؤلّفات ليست التّرجمة لهؤلاء الفلاسفة . ولبيان آراء أصحاب كتب الرّجال سنورد أمثلة من كلّ مصنّف من المصنّفات المذكورة نجملها في الجدول التّالي:

المصدر	الفيلسوف	الترجمة
القيسراني، **تذكرة الحفّاظ**	أبو نصر الفارابي	وصاحب الفلسفة والتّباب أبو نصر الفارابي. ج ٣، ص ٨٥١
	ابن سينا	شيخ الفلسفة الرئيس أبو علي بن سينا..... ج٣، ص١٠٨٦ .
	ابن حزم الأندلسي	كان ابن حزم حامل فنون من حديث وفقه وجدل...مع المشاركة في أنواع التّعاليم القديمة من المنطق والفلسفة وله كتب كثيرة لم يخل منها من غلط... ج٣، ص١١٥١.
الذهبي	السّرخسي	السرخسي الفيلسوف البارع ذو التّصانيف أبو العبّاس أحمد بن الطّيب قتله المعتضد لفلسفته وخبث معتقده سنة ٢٨٦هـ ج١٣، ص٤٤٨

سير أعلام النبلاء	ابن سينا	هو رأس الفلسفة الإسلاميّة لم يأت بعد الفارابي مثله، وله كتاب الشّفاء وغيره وأشياء أخرى لا تحتمل، وقد كفّره الغزالي في كتاب المنقذ من الضّلال وكفّر الفارابي، ج١٧، ص٥٣٥
	ابن حزم الأندلسي	ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي(. . .) وقفتُ له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدّمه على العلوم، فتألّمت له فإنّه رأس في العلوم الإسلاميّة(. . .) وكان جزاؤه من جنس فعله فأعرضتْ عن تصانيفه جماعة من الأمّة وهجروها ونفروا منها وأحرقت في وقت (ج١٨، ص ١٨٤).
الذّهبي، سير أعلام النبلاء	أبو حامد الغزالي	يقول المازري : أبو حامد الغزالي قرأ علوم الفلسفة قبل استبحاره في فنّ الأصول فأكسبته الفلسفة جرأة على المعاني وتسهّلاً للهجوم على الحقائق لأنّ الفلاسفة تمرّ مع خواطرهم لا يزعها شرع. . . (ج١٩، ص٣٤١).
	الشّهرستاني	الشّهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أحمد كان عارفا بالعلوم المهجورة ولو لا تخبّطه في الاعتقاد لكان هو الإمام(. . .) إلاّ لإعراضه عن علم الشّرع واشتغاله بظلمات الفلسفة، (ج ٢٠، ص ٢٨٦).

	سيف الدّين الآمدي	سيف الدّين علي بن علي بن محمد الآمدي تفنّن في حكمة الأوائل فرّق دينه وأظلم... أقرأ الفلسفة والمنطق بمصر ثمّ قاموا عليه ورموه بالانحلال... وكان أولاد العادل كلّهم يكرهونه لما اشتهر عنه من علم الأوائل والمنطق. ج٢٢، ص٣٦٤.
ابن حجر العسقلانّي، لسان الميزان	أحمد بن سهل أبو زيد البلخي	صاحب التّصانيف المشهورة، قال النّديم في الفهرست كان فاضلاً في علوم كثيرة وكان يسلك طريق الفلاسفة... وكان يُرمى بالإلحاد... ويظهر في غضون كلامه ما يدلّ على انحلال من الازدراء بأهل العلوم الشّرعيّة. ج١، ص١٨٣.
	الحسن الإسماعيلي	كان قويّ المشاركة في الفلسفة والهندسة، كثير المكر والحيل، بعيد الغور، لا بارك اللّه فيه ج٢، ص ٢١٤ .
	زيد بن رفاعة الهاشمي	زيد بن رفاعة الهاشمي أبو الخير معروف بوضع الحديث على فلسفة فيه ج٢، ص٥٠٦
	صالح بن عبد القدّوس	صالح بن عبد القدّوس أبو الفضل الأزدي صاحب الفلسفة والزّندقة قال النّسائي: ليس بثقة. ج ٣، ص ١٧٢

يستطيع المرء أن يكتشف من خلال هذه الأمثلة حجم العداء الّذي كان يكنّه أهل الحديث وكذلك الفقهاء للفلسفة وللفلاسفة، وقد تجسّد ذلك خاصة في اتّخاذ إجراءات صارمة ضدّهم فقد: «صرّح

بالحطّ من مكانتهم، وعدم قبول رواياتهم وأقوالهم ابن الصّلاح في **فتاويه**، والمصنّف في **طبقاته**، وخلائق من الشّافعيّة، وابن عبد البرّ وغيره من المالكيّة خصوصاً أهل المغرب، والحافظ سراج الدّين القزويني وغيره من الحنفيّة، وابن تيميّة وغيره من الحنابلة والذّهبي لهج بذلك في جميع تصانيفه»[1]:

والملاحظ من قول السّيوطي أنّ المذاهب الفقهيّة السّنية الأربعة على اختلافها قد اتّفقت على فساد الفلاسفة وفلسفتهم. فالفلسفة من علوم الأوائل الّتي ملئت بالأباطيل والضلالات حسب الفقهاء وأهل الحديث، لذلك كان لا بد لكلّ من يشتغل بها أن يصبح مدعاة للرّيبة والشّك، بل وحتّى أن يصبح هدفاً لرميه بالزّندقة والكفر والإلحاد، فهي من الأسباب المهمّة الّتي تدفع علماء الحديث إلى تجريح الرّاوي والطّعن في أخلاقه، وهذه النّعوت لم تكن موجّهة للفلاسفة فحسب، بل كانت سلاحاً يشهره كلّ طرف في وجه مخالفيه في التوجّه العلمي، أو المذهب، أو الاعتقاد.

غير أنّ حضور الفلاسفة في هذا النّوع من المؤلّفات كان حضوراً ذا وجهين: وجه مظلم إذا تعلّق الأمر بذكر هؤلاء مع ذكر العلوم الّتي اشتغلوا بها من علوم الفلسفة وخاصّة علم المنطق الّذي كان أكثر العلوم الفلسفيّة الممقوتة إضافة إلى الإلهيات من جانب أهل الحديث . وقد لاحظنا كيف أنّ الذّهبي كان يتألّم لأجل ابن حزم لأنّه ألّف كتاباً يحضّ فيه على تعلّم المنطق، ثمّ يبارك ما حصل له من هجر كتبه وإحراقها عقاباً له على ذلك. بل إنّ الغزالي نفسه ـ الّذي لُقِّب بـ"حجة الإسلام" لفرط انتقاده للفلسفة ـ لم ينجُ هو

(١) السّيوطي، **تدريب الرّاوي**، ج ١، ص٣٢٧.

الآخر من الانتقاد لأنّه طالع علومها في أقلّ من سنتين، ثمّ لم يزل يواظب على التّفكير فيها بعد فهمها قريباً من سنة يعاوِدها ويردّدها ويتفقّد غوائلها حتّى اطّلع على ما فيها من خداع وتلبيس وتخييل[١]. ومع ذلك فإنّ الذّهبي يثبت أنّه (أي الغزالي): «قرأ علوم الفلسفة قبل استبحاره في فنّ الأصول فأكسبته الفلسفة جرأة على المعاني وتسهّلاً للهجوم على الحقائق، لأنّ الفلاسفة تمرّ مع خواطرهم لا يزعها شرع»[٢]. وربما يعود نقد الغزالي إلى ما أقرّه في كتابه **معيار العلم في فنّ المنطق** الّذي ألّفه بعد كتابه **تهافت الفلاسفة** من أنّ المنطق لا يتعرّض للدّين بنفي أو إثبات بالإضافة إلى علم الحساب، يقول الغزالي: «وأمّا المنطقيّات فلا يتعلّق شيء منها بالدّين نفياً وإثباتاً، بل هو النّظر في طرق الأدلّة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفيّة تركيبها وشروط الحدّ الصحيح وكيفيّة ترتيبه... وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر»[٣].

إنّ علم المنطق أو علم الميزان كما يعرّفه التّهانوي كان من بين العلوم الأكثر ذمّاً من جانب الفقهاء وأهل الحديث لأنّ موضوعه المعقولات، ولأنّه حاكم على جميع العلوم في الصحّة والسّقم والقوّة والضّعف[٤]. وبقدر ما كان هذا العلم محبّباً لدى الفلاسفة، كان مذموماً لدى أهل الحديث، فإذا كان الفارابي قد اعتبره رئيس العلوم وسمّاه ابن سينا بخادم العلوم، وإذا كان الغزالي يرى أنّه من لم يعرف

(١) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٤٢.
(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٩، ص٣٤١.
(٣) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٤) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج٢، ص١٨٦٢.

المنطق فلا فقه له في العلوم أصلاً، فإنّ الفقهاء كانوا مع ذلك يترصّدون لكلّ من يطلبه أو يهتمّ به: «فقد حكى أبو حيّان في تفسيره **البحران** أنّ أهل المنطق بالأندلس كانوا يعبّرون عن المنطق بالمفعل تحرّزاً عن صولة الفقهاء، حتّى أنّ بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المنطق فاشتراه خفية خوفاً منهم»(١).

على أنّ صاحب **كشف الظنون** قد اعتبر أنّ هذا الكره وهذا البغض الشّديدين يعود سببهما إلى أمرين: فإمّا لعدم فهمه من جانب من رفضه وجحد منفعته، أو لأنّ النّاس يتوهّمون أنّه يشوّش العقائد ويفسدها، وهو الأمر الّذي ذهب إليه الغزالي حيث يرى أنّ: «المنطق الّذي ليس فيه تعرّض للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل إنّه من علوم الفلاسفة الملحدين نفّر طباع أهل الدّين عنه»(٢).

غير أنّه يمكن أن نفسّر هذا النّفور والتحامل على المنطق بالنّظر في طبيعة علاقته بعلوم الحديث، فالمنطق بما هو حاكم على جميع العلوم في الصّحة والسّقم والقوّة والضّعف ـ على حدّ تعريف حاجي خليفة ـ قد يمثّل أكبر تهديد يمكن أن تتعرّض إليه هذه العلوم منذ نشأتها لأنّ "منطق" هذه العلوم النّقلية لا يستقيم والمنطق الفلسفي القائم على البرهان.

إنّ هذه الأسباب هي من بين الأسباب العديدة التّي يمكن أن نفهم من خلالها سبب رفض الفقهاء وأهل الحديث للمنطق بصفة خاصّة والفلسفة بصفة عامّة، كما يمكن تصوّر حجم هذا الرّفض

---

(١) نفس المصدر، والجزء والصفحة.

(٢) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فنّ المنطق**، ص ١٧٨.

الّذي وصل معه الأمر إلى حدّ إصدار ابن الصّلاح (ت ٦٤٣ هـ) فتوى أرجع فيها أسّ السّفه والانحلال إلى الفلسفة واعتبرها مادّة للحيرة والضّلال و مَثارًا للزّيغ والزّندقة، كما ذهب إلى أنّ كلّ: «من تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشّريعة، ومن تلبّس بها قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوّة محمد صلّى اللّه عليه وسلم(...) فالواجب على السلطان أن يرفع عن المسلمين شرّ هؤلاء، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم»[١].
وهنا نصل إلى السبب الأشدّ خطورة في رفض الفقهاء للفلسفة، ويتمثّل في الصراع السّياسي بين الطرفين، وهو ما نعتبره من أهمّ الأسباب الّتي تختفي وراء الأسباب الأخرى. ويكفي أن نعود إلى الحادثة الّتي أثبتها ابن كثير في **البداية والنهاية**، إذ يذكر أنّه وقعت فتنة كبيرة سنة ٥٩٥ هـ ببلاد خراسان عندما أقدم الملك غيّاث الدّين الغوري صاحب غزنة على بناء مدرسة إكراماً لفخر الدّين الرّازي، فأبغض أهل غزنة الرّازي، فضغطوا على الملك، فما كان منه إلاّ أن أمر بإخراجه (أي الرّازي) من البلاد[٢].

إنّ أهمّ ما في هذه الحادثة هو تحالف العديد من الفرق والمذاهب غير المتجانسة ضدّ فخر الدين الرّازي من كرّامية (نسبة إلى ابن كرام) وفقهاء من الحنفية والشافعيّة ووعّاظ وبعض الوجهاء من الخاصّة إضافة إلى عامّة النّاس، فرغم اختلافهم في مسائل جوهريّة كثيرة لها صلة بالجانب العقائدي، فإنّهم يشكّلون تحالفاً قويّاً يصعب على الفيلسوف الصّمود أمامه، بل يصعب على السّلطان تجاهله وعدم

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٢٣، ص ١٤٣.
(٢) ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج١٣، ص٢٥.

الرّضوخ لمطالبه، فكأنّهم بصدد تطبيق المبدأ الّذي اعتمده الغزالي عند تصنيفه لـ **تهافت الفلاسفة** والّذي يقول فيه: «عند الشّدائد تذهب الأحقاد».

هذا بالنّسبة إلى الصّورة المظلمة الّتي عبّر أهل الحديث والفقهاء من خلالها عن موقفهم الرّافض للفلاسفة المسلمين وفلسفتهم. أمّا الصّورة الثّانية الّتي ترسمها هذه الكتب نفسها فتبدو مشرقة بالمقارنة مع الصّورة الأولى، إذ اختفت صفات الكفر والزّندقة والإلحاد، وحلّت محلّها صفات التّبجيل والاحترام، مثل اعتبار الغزالي "حجّة الإسلام"، وأنّه جاء على رأس الخمس مائة ليجدّد للأمّة دينها. كما وصف ابن رشد بـ"قاضي الجماعة"، وأبو بكر ابن الصّائغ بـ"الفقيه"...

إنّ هذه الصّفات رغم قلّة ورودها فإنّ لها دلالة عميقة، فهي تطفو على السّطح إذا تعلّق الأمر بذكر المترجم المآثر الدّينيّة لهؤلاء الفلاسفة ومساهمتهم الفعّالة في العلوم النّقليّة، أي أنّه يقع إبراز الصّفات المحمودة عندما يبعدهم المترجِم عن الفلسفة ويُلْبِسُهم جبّة الفقهاء، عندئذ يصبح الفلاسفة وأصحاب كتب التّراجم ذوي انتماء واحد، ومن ثمّ لا يمكن الطعن فيهم، لأنّ الجامع بينهم هو العلوم النّقليّة.

إنّ كتب التّراجم المتّصلة بعلم الجرح والتّعديل ـ ورغم ما فيها من معطيات مهمّة تعكس نظرة المسلمين إلى الفلاسفة ـ لم توفّر لنا مادة نصّية نستطيع من خلالها أن نطّلع على حياتهم اليوميّة، لأنّها تقدّم معلومات عنهم من زاوية نظر ذاتيّة لا تعكس إلاّ رؤية أهل الحديث والفقهاء، ومن ثمّ فنحن لا نستطيع معرفة ممارستهم اليوميّة

للإسلام في ظلّ مجتمعهم الإسلامي وتقاليده وطقوسه التّعبّديّة.

إنّ هذه المادّة النّصية يمكن أن نعثر عليها في كتب التّراجم المختصّة بالتّرجمة لهم مثل **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء** لابن أبي أصيبعة وكتاب **تاريخ حكماء الإسلام** للقفطي، إضافة إلى كتب التّراجم العامّة مثل **وفيات الأعيان** لابن خلّكان وكتاب **قلائد العقيان** للفتح بن خاقان و**الأعلام** للزّركلي.

فلقد تميزت هذه المؤلّفات بالإسهاب في ذكر هؤلاء الفلاسفة عند التعرّض للتّرجمة لهم، كما تميّزت أيضاً بذكر بعض التّفاصيل الّتي تنقل لنا كيف كانوا يعيشون حياتهم اليوميّة بتفاصيلها المختلفة.

فالفارابي مثلاً كان فقيراً، لا يملك مسكناً، وكان يحبّ العزلة، لا يرتاد إلاّ الأماكن الطبيعيّة العذبة: «عند مشتبك ماء أو مشتبك رياض، وكان يؤلّف هناك كتبه وينتابه المشتغلون عليه»(١). كما تذكر هذه المصادر نوعيّة مأكله فقد: «كان يتغذّى بماء قلوب الحملان مع الخمر الرّيحاني فقط». أمّا ما يتصل بالأمور العقديّة فلم يؤثر عنه إلاّ دعاء يقول فيه: «اللّهم إنّي أسألك يا واجب الوجود ويا علّة العلل قديماً لم يزل...»(٢)، والمنحى الفلسفي في دعائه ظاهر بوضوح.



(١) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص١٥٦.

(٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، ج ٣، ٢٢٤. والدعاء كاملاً: «وهذا دعاء لأبي نصر الفارابي قال: "اللّهم إني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل قديما لم يزل أن تعصمني من الزلل وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل. اللّهم امنحني ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب نجح مقاصدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب.
رب الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الأبهر هن الفواعل =

أمّا ابن سينا فقد حفظ لنا تلميذه المخلص الجوزجاني جزءاً مهمّاً من سيرته الذّاتيّة يذكر فيها كثيراً من التّفاصيل عن حياته اليوميّة، وخاصّة في ما يتّصل بممارسته الدّينيّة، فقد كان يتردّد إلى الجامع ويبتهل ويصلّي إلى اللّه "مبدع الكلّ" مثلما يسمّيه هو ـ كلّما استعصت عليه مسألة من مسائل الفلسفة ولم يجد لها حلاًّ، فيفتح له اللّه المنغلقَ ويتيسّر المتعسّر. كما كان يعقد مجالس العلم في بيته ليلاً، وعندما يصلّي هو وتلاميذه العشاء، يقدّم الشمع، ويأمر بإحضار الشّراب، ثم يبدؤون الاشتغال بعلوم الفلسفة: «وكان [هو] يكتب

= عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع الجوهر أصبحت أرجو الخير منك وأمتري زحلا ونفس عطارد والمشتري. اللّهم ألبسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء. اللّهم أنقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء. أنت اللّه الإله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء ونور الأرض والسماء. امنحني فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني من نعمة أرني الحق حقاً وألهمني اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده واستماعه هذب نفسي من طينة الهيولى إنك أنت العلة الأولى. يا علة الأشياء جمعاً والذي كانت به عن فيضه المتفجر. رب السموات الطباق ومركز في وسطهن من الثرى والأبحر. إني دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر. هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصري الكامل. اللّهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السماوية غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية. فاجعل عصمتك مجني من التخليط وتقواك حصني من التفريط إنك بكل شيء محيط اللّهم أنقذني من أسر الطبائع الأربع وأنقلني إلى جنانك الأوسع وجوارك الأرفع اللّهم اجعل الكفاية سببا لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الأجسام الترابية والهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسي بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية. اللّهم طهر بروح القدس =

ويشرب إلى منتصف اللّيل». وقد بيّن ابن سينا سبب شربه الخمر في أكثر من مناسبة، حيث يقول: «وكنت أرجع باللّيل إلى داري وأضع السّراج بين يديّ وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النّوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشّراب ريثما تعود إلَيّ قوّتي ثمّ أرجع إلى القراءة»[1].

= الشريفة نفسي وأثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسي. اللَّهم ألهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى وبغض إلى نفسي حب الدنيا. اللَّهم قو ذاتي على قهر الشهوات الفانية وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية. سبحانك اللَّهم سابق الموجودات التي تنطق بألسنة الحال والمقال إنك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود لها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة. فالذوات منها والأعراض مستحقة بآلائك شاكرة فضائل نعمائك وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم. سبحانك اللَّهم وتعاليت إنك اللَّه الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. اللَّهم إنك قد سجنت نفسي في سجن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات. اللَّهم جد لها بالعصمة وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك أليق وبالكرم الفائض الذي هو منك أجد وأخلق وامنن عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوي وعجل لها بالأوبة الي مقامها القدسي واطلع على ظلمائها شمساً من العقل الفعال وامط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل ما في قواها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل. اللَّه ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور. اللَّهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها وبدلها من الأضغاث برؤيا الخيرات والبشرى الصادقة في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وأمط عنها كدر الطبيعة وأنزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة. اللَّه الذي هداني وكفاني وآواني"».

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥.

كما أنّه كتب وصيّة لأحد أصدقائه يوصيه فيها بأن يجعل اللّه أوّل فكره، وأن ينزّهه في آثاره، وأن يكون دائم التّمثّل لحضوره بين يديه، كما يوصيه بهجر الكذب قولاً وتخيّلاً حتّى تحدث للنّفس هيئة صدوقة، أمّا بالنّسبة إلى الخمر، فإنّه يوصيه بأن: «يهجر شربه تلهّياً بل [يشربه] تشفّياً وتداوياً»[1]. ويظهر أنّ ابن سينا كان يحبّ الخمر كثيراً، وهذا جليّ في أشعاره، فهو يضفي عليها صفات استمدّها من المسيحيّة كالأب والابن والرّوح . كما يصفها أيضاً بصفات إلهيّة مثل صفة القدم والأوّليّة، يقول:

شربنا على الصّوت القديم قديمة لكلّ قديم أوّل هي أوّل
ولو لم تكن في حيّز قلتُ إنّها هي العلّة الأولى الّتي لا تعلّل[2]

ولئن ذكر ابن سينا أنّه كان يؤدّي صلواته , فإنّ له موقفاً آخر من الصّلاة ومن الطّقوس التّعبّديّة، فهو يعتبر: «أنّ الصّلاة بهيئاتها المعروفة لا تجب على الخاصّة(. . .) فالتّكاليف الشّرعيّة كالصّلاة إن هي إلاّ أشياء يقصد الشّرع منها إلى تكميل النّفس، فمتى حصلت الغاية فلا داعي إذن إلى الوسيلة»[3].

أمّا ابن رشد وابن باجة فطبيعي أن يكونا من روّاد المسجد لأنّهما كانا فقيهين. ورغم اتهامه بالزّندقة ونفيه، فإنّ ابن رشد كان يرتاد المساجد حتّى أنّه تعرّض إلى الطّرد منها بسبب ما نُسب إليه

---

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥.
(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص٢٢.
(٣) حمودة غرابة، **ابن سينا بين الدّين والفلسفة**، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧. وهذه المواقف وغيرها ليست إلاّ تجسيداً فعليّاً لما أقرّه في نظريّته حول الوحي. أنظر ما سيأتي لاحقاً حول هذه المسألة في الفصل الثّاني من هذا العمل.

من كفر وإلحاد، ورغم اتهامه فإنّه لم يستنكف من الذهاب إليها لتأدية صلاته فيها[1].

ولئن كان ابن باجة حافظاً للقرآن، فإن الفتح ابن خاقان قد اتّهمه بانحلال عقيدته: فهو رافض لكتاب اللّه، مستهزئ به، منكر ليوم الآخرة[2]، وهذا راجع في الحقيقة إلى ما كان بينهما من عداوة بسبب سخرية ابن باجة من ابن خاقان لكذبه في مجالسه الّتي كان يعقدها في المسجد[3]. وربّما يعود رمي ابن باجة بالزّندقة إلى ما جاء في بعض أشعاره من تعبير عن الحيرة حيال هذا العالم ومآله، وهو القائل:

لقد طفتُ في تلك المعاهد كلّها وسيّرتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلاّ واضعا كفّ حائر على ذقنٍ أو قارعا سنّ نادم[4]

أمّا ابن طفيل فقد: «كان حريصاً على الجمع بين علم الشّريعة والحكمة» فيما يذكر ابن خلّكان[5]. وقد وجّه ابن طفيل نقداً لاذعاً إلى فلسفة الفارابي في مقدّمة قصّته **حي بن يقظان**، فبيّن أنّ فلسفته

---

(١) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم طيّب تيزيني، ط ٢، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠١، ص٨٠.

(٢) الفتح ابن خاقان، **قلائد العقيان**، تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص٧٢٣.

(٣) المصدر نفسه، انظر مقدّمة المحقق، حيث يذكر بإسهاب سبب العداوة بين الرّجلين.

(٤) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ج ٤، ص ٢٧٤. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أنّ نسبة هذه الأشعار إلى الفلاسفة لا يجب قبولها من دون الشّك فيها، فقد تكون نُسبت إليهم لإثبات ما اتّهموا به من خروج عن الدّين .

(٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣٤.

كثيرة الشّكوك لما تضمّنته كتبه من آراء متناقضة، فقد: «أيأسَ الخلقَ جميعاً من رحمة اللّه تعالى، وصيّر الفاضل والشّرير في مرتبة واحدة، إذ جعل مصير الكلّ إلى العدم وهذه زلّة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر، هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده في النّبوّة وأنّها بزعمه للقوّة الخياليّة وتفضيله الفلسفة عليها»[١].

على أنّ ثمّة بعض نقاط التّشابه بين سِيَرِ جلّ هؤلاء الفلاسفة، فغالبيّتهم كانت لهم اتّصالات وثيقة بالملوك وبالمناصب السّياسية، فقد كان للكندي حظوة كبيرة عند الخلفاء الذين أبدوا تأييدهم للفكر الاعتزالي، وكان معلّماً للمعتصم باللّه، وقد رجّح دي بور أن يكون اشتغل طبيباً أو منجّماً في قصر الخلافة[٢].

كما كان للفارابي صلة وثيقة بمجلس سيف الدولة رغم إيثاره العزلة، أمّا ابن سينا وابن طفيل فقد تقلّدا الوزارة، وكان ابن رشد طبيباً للخليفة أبي يعقوب، إضافة إلى تولّيه القضاء. كما أنّ مصير جلّ هؤلاء الفلاسفة قد كان متشابهاً أيضاً، إذ تمّ إحراق كُتُبهم وافتكاكها منهم، وتعرّض بعضهم للنّفي والبعض الآخر لمحاولة القتل، كما مات بعضهم مسموماً. . .

إنّ كلّ هذه المعطيات تبرز كيف أنّ حياتهم كانت محفوفة بالخطر، ويعود ذلك إلى انخراطهم في الحياة السّياسيّة بكلّ ما تحمله من صراعات وتناحر، و كان أهمّ أعداء الفلاسفة الفقهاء وأهل الحديث والمتكلمين، وقد كان لفهمهم الخاص للإسلام أثر في

---

(١) ابن طفيل، **رسالة حي بن يقظان**، ص ص ١١٢ ـ ١١٣.
(٢) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ١٥٠.

تأجيج هذه العداوة واستنفار **العامة** ضدهم، لذلك كانت هذه الفئة حاضرة بقوّة في مؤلّفاتهم، وهو أمر لافت للانتباه. فإذا كانت العلاقة بين أصحاب الثّقافة التّقليديّة والفلاسفة تحكمها عداوة شديدة بسبب تضارب في الأفكار والمصالح، فإنّ علاقة الفلاسفة بالعامّة لها وجه آخر تتجلّى فيه صورة الصراع بين الفريقين الأوّلين.

٢ ـ الفلاسفة والعامّة

إذا كان الفقهاء وأهل الحديث والمتكلّمون هم الأعداء الأساسيّون للفلاسفة، فإنّهم لم يستطيعوا أن يهزموهم إلاّ بفضل إقحامهم للعامّة في دوّامة هذا الصّراع لترجيح الكفّة لصالحهم، وكثيراً ما حقّق أصحاب الثّقافة التّقليديّة انتصارات باهرة ضدّ الفلاسفة بفضل العامّة. لذلك حاول الفلاسفة التّصدّي لهم بوسائل مختلفة .

فقد ذكر ابن النّديم أنّ أبا معشر بن محمد البلخي(ت٢٧٢ هـ): «كان يضاغن سنانا [الكندي] ويغري به العامّة ويشنّع عليه بعلوم الفلاسفة، فدسّ عليه سنان [الكندي] من حسّن له النّظر في علم الحساب والهندسة، فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النّجوم، وانقطع شرّه عنه بنظره في هذا العلم، لأنّه من جنس علوم سنان»[١] . كما ذكر أنّ أبا معشر هذا كان من أصحاب الحديث، لذلك كان يتّخذ العامّة سلاحاً ضد الكندي لمعرفته بفاعليّة هذا السّلاح، لكنّ الكندي كان أكثر دهاءً منه فأقحمه في علوم الأوائل حتّى يكفّ شرّ العامة عنه. كما أنّ الكندي اتّبع أسلوب

(١) ابن النّديم، **الفهرست**، ص٣٨٦.

الاختصار في كتاباته الفلسفيّة حتّى لا يتأوّلها أهل الغربة عن الحقّ فيتخذوها مطيّة لاتّهامه بالزّندقة والكفر.

وفي مقابل ذلك، تميّز تعامل الفلاسفة حيال العامّة بتجاهل واحتقار كبيرين، فقد سمّاها ابن سينا "البُلْه"، وجعل مصير أفرادها في الآخرة مثل مصير الأطفال معلّقين بين السعادة والشّقاء. كما سمّاها ابن رشد "الأطفال الكبار". ويبرز هذا التّجاهل أيضا في عناوين كتبهم، من قبيل كتاب **إلجام العوام عن علم الكلام**، وكتاب **المضنون به على غير أهله** المنسوب إلى أبي حامد الغزالي[١]، ويعتبر ابن رشد أكثر المهتمّين بالتّمييز بين النّاس وتصنيفهم إلى عامة وخاصّة، فقد بيّن في أكثر من مناسبة أنّ النّاس يختلفون في مراتب تقبّلهم للعلم: «فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[٢]، معتمداً في ذلك على الآية ١٢٥ من سورة النّحل ١٦: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وجادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ». ففي الحكمة ـ حسب ابن رشد ـ إشارة إلى

---

(١) يقول الذهبي في كتاب سير أعلام النبلاء: «فأما كتاب **المضنون به على غير أهله** فمعاذ اللّه أن يكون له (أي للغزالي). شاهدت على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد اللّه الشهرزوري أنه موضوع على الغزالي وأنه مخترع من كتاب **مقاصد الفلاسفة** وقد نقضه الرجل بكتاب **التهافت**». الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٩، ص ٣٢٩.

(٢) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص٤٢.

الفلاسفة، وفي الموعظة الحسنة إشارة إلى عامة النّاس, وفي الجدال إشارة إلى أهل الجدل, وهم المتكلّمون. لكنّ ابن رشد لا يعتبر المتكلّمين علماء لأنّ معرفتهم ظنّية، ولذلك فهو يرى: «أن النّاس ينقسمون إلى صنفين: الصّنف الأوّل مؤهّل لمعرفة حقيقة الأشياء، وهو أفضل أصناف النّاس، ويتكوّن ممّن يسمّيهم أهـل التّأويـل أو أهـل النّظر أو البـرهـانيّين أو العلماء والرّاسخين في العلم. أمّا الصّنف الثّاني فهو جميع النّاس أو الجمهـور وكـلّ من ليس من أهل ذلك الشّأن ومن كان من غير أهل العلم بمن فيهم أهل الجدل أي المتكلّمين أو أصحاب علم الكلام»[١].

وعلى أساس هذا التّقسيم يبني ابن رشد تصوره للشّريعة. فقد ورد الشّرع على وجهين: وجه ظاهر يفهمه كلّ النّاس، بل يجب حمل العامّة على اتّباعه كما ورد، وباطن لا يفهمه كلّ النّاس، بل هو خاصّ بأهل البرهان وهم الفلاسفة الّذين يتوصّلون إليه من طريق التّأويل.

إنّ آليّة التّأويل هي الّتي دعّم ابن رشد على أساسها تقسيمه النّاس إلى خاصّة وعامّة، فقد بيّن أن العلم بحقيقة الشّرع منحصر فقط في أهل العلم وذلك حسب ما قرّرته الآية ٧ من سورة آل عمران ٣: «هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي

(١) د. عبد المجيد الشرفي، «في ذكرى أبي الوليد»، مقال ضمن: **رحاب المعرفة**، عدد ٣، ماي ـ جوان/ أيار ـ حزيران، ١٩٩٨، ص ١٨.

الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَاب».

فابن رشد يقرأ الآية باعتماد الوقف بعد «والرّاسخون في العلم»[1]، معتبراً أنّ هذه الفئة تشترك في معرفة تأويل متشابه الكتاب مع اللَّه، أمّا ما جاء بعد ذلك فهو بداية كلام يخصّ الرّاسخين في العلم أيضاً، فعلمهم بتأويل متشابه الكتاب زادهم إيماناً باللَّه حسب ما يقرّره.

هذا بالنّسبة إلى قراءة أهل العلم لهذه الآية، أمّا العامّة فالجواب لهم بأنّ الوقف في قوله تعالى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّه». ويظهر ابن رشد ـ بعد منع العامّة من التّأويل ـ في موقف المدافع عنهم وذلك من خلال تكفير كلّ من يصرّح من أهل التّأويل للعامّة بحقائق التّأويل، فهو يقول مثلاً: «نرى أنّ مَن كان من النّاس فَرْضُهُ الإيمان بالظّاهر فالتّأويل في حقّه كفر, لأنّه يؤدّي إلى الكفر, فمن أفشاه له من أهل التّأويل فقد دعاه إلى الكفر, والدّاعي إلى الكفر كافر»[2]. إنّ غرض ابن رشد هو حماية العامة من الزّيغ والكفر، مرّة بإلزامها بالاكتفاء بظاهر الشرع، ومرة بإلزامها بقراءة معيّنة للنّص القرآني، بل إنّه أوجب على أصحاب السّلطة السّياسيّة منع العامّة من الإطّلاع على الكتب الّتي تتضمّن هذا النّوع من المعرفة، كما أوجب على أهل التّأويل أن لا يثبتوا ذلك في غير كتب البرهان الّتي لا تستطيع العامّة أن تصل إليها.

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥٦. أمّا القراءة المثبتة في المصحف برواية حفص فهي أنّ الوقف يكون بعد كلمة اللَّه، وعلى أساس هذه القراءة فإنّ التّأويل لا يعلمه إلاّ اللَّه. وقد اعتبر ابن رشد هذه القراءة صالحة للعامّة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

إنّ موقف ابن رشد هذا قد فسّره عبد المجيد الشّرفي بكونه تأسيساً لسلطة الخاصّة، وفرض الوصاية على العامّة بموجب تأثير القيم المجتمعيّة التّقليديّة الّتي كانت جذورها ممتدّة في التّاريخ وقد تواصلت في الإسلام منذ اجتماع السقيفة الّذي تمّ فيه تغليب المصلحة الآنيّة على ما سواها[1]. وهذا ما يبرزه تحديد الفلاسفة لمضامين مؤلّفاتهم وتقسيمها إلى صنفين: صنف موجّه إلى العامّة، وصنف موجّه إلى الخاصة، فإذا كان الفيلسوف يقصد تأليف كتاب للعامّة توخّى الحذر واتّبع أسلوب الاختصار مثلما فعل الكندي، وخاصّة ابن سينا الّذي كان حريصاً كلّ الحرص على أن تكون معاملة أهل الحقّ من الأنبياء والفلاسفة للعامّة معاملة حذرة وذكيّة حتّى تتمكّن من تحقيق سعادتها في الدّارين. وقد حدّد ابن سينا واجبات الفلاسفة والأنبياء تجاه العامّة وما يجب في حقّا وما لا يجب، وهنا تظهر الوصاية الّتي تحدّث عنها عبد المجيد الشّرفي، وهي وصاية تعكس تكريس الفلاسفة للهرميّة الاجتماعيّة التّقليديّة لأنّها تخدم مصالحهم، ويمكن أن توفّر لهم نوعاً من الأمن والهيمنة السّلطويّة.

غير أنّه يمكن أن نفسّر ذلك في ضوء علاقة الفلاسفة بالعامّة، فابن رشد كان يريد حماية نفسه بالدّعوة إلى اتخاذ تلك الإجراءات الوقائيّة، لأنّه كان واعياً بخطورة هذه الفئة من النّاس على اهتماماته الفلسفيّة وعلى حياته أيضاً، كما كان مطّلعاً على حجم الكره الّذي تكنّه العامّة للفلاسفة وفلسفتهم بسبب تحريضهم من قبل الفقهاء والمتكلّمين، لذلك كانت مؤاخذته للغزالي عنيفة في بعض الأحيان، فاتّهمه بأنّه كان يطلب الحقّ من الكتب الّتي تقدّم للعامّة، كما بيّن أنّه

---

(١) د. عبد المجيد الشرفي، «في ذكرى أبي الوليد»، م. س، ص ٢٠.

أخطأ عندما وضع كتاب **تهافت الفلاسفة** أمام العامّة لأنّه تطرّق فيه إلى مسائل إلهيّة، وهي مسائل أبعد من أن تستوعبها عقول العامّة، بل إنّ ابن رشد يتّهم الغزالي بمجاراة هذه الفئة فهو لم يؤلّف كتاب **تهافت الفلاسفة** إلاّ "ممالأة للعامّة" لذلك أطلق ابن رشد اسماً جديداً على هذا الكتاب: فـ«أحقّ الأسماء بهذا الكتاب كتاب التّهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب [أي كتاب **تهافت التهافت**] كتاب التّفرقة بين الحقّ والتّهافت من الأقاويل»[1].

على أنّ تحامل ابن رشد على العامّة وهجومه عليها في وقت كانت فيه علوم الفلسفة نافقة لم يجعلاه محصّناً، فقد تعرّض للنّفي بسبب ضغط العامّة على السلطان وبتحريض من الفقهاء.

ورغم نقد ابن رشد للغزالي، فإنّ الغزالي نفسه كان واعياً بضرورة إبعاد العّامة عن علوم الفلسفة، فقد بيّن أنّ من العامّة من «يقابل ما يحكيه [الفيلسوف] عن نفسه بالإنكار ويشتغل بالتّهجين والاستبعاد، وسبيل العارف أنْ يعرض عنه صفحاً بل لا يبثّ إليه أسرار ما عنده، فإنّ ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب الجهّال. فما كلّ ما يُرَى يقال، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»[2].

---

(١) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٩٧، وكلّ هذه التهم تجدها موزّعة في كتاب **تهافت التهافت**.

(٢) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فنّ المنطق**، تقديم وتعليق علي أبو ملحم، ط١، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٢٥. وقد علّق المحقق على هذا الكلام قائلاً: «هذا موقف غريب، فإذا لم نقل الحقيقة للجاهل فلمن نقولها إذن؟ إنّ هذا الموقف صدى للعداء الّذي عاناه الفلاسفة من عامّة النّاس. . .».

وإذا كان الغزالي قد وسم العامّة بالجهل، فإنّ ابن رشد يُرجع جهلهم هذا إلى عدم قدرة عقولهم على فهم علوم الفلسفة: «فهذا الصّنف من النّاس لا يقع لهم التّصديق إلاّ من جهة التّخيّل»[١]، «بل ما لا يتخيّلونه هو عندهم عدم»[٢] مثل التّصريح بنفي الجسميّة للعامّة، لأنـّه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد منها «أنّ ههنا موجودا ليس بجسم، وأنّه مرئي بالأبصار». فتأويل مثل هذه الآيات من شأنه أن يوقع الحيرة في الشّريعة لدى العامّة. «والتّصريح بمثل هذا التّأويل لم يأذن اللّه ورسوله به»[٣].

إنّ موقف ابن رشد من العامّة يمكن اعتباره هجوماً وقائيّاً الهدف من ورائه توفير الظّروف الملائمة للاشتغال بعلوم الفلسفة، لذلك يمكن اعتباره على ما فيه من إيديولوجيا تبريرية من شأنها التّشريع للوصاية على العامّة، موقفاً جريئاً بالنّظر إلى أهميّة هذا الصّنف من النّاس في قلب موازين القوى والتّأثير في السلطان الّذي لم يكن يهمّه سوى المحافظة على سلطانه وإن أبدى اهتماماً بعلوم الفلسفة، وخاصّةً إذا جرى تحريض العامّة وتعبئتها وتجييش مشاعرها ضدّ الفلاسفة باسم الدّفاع عن الدّين والمحافظة عليه من كيد المارقين. فالعديد من الفلاسفة لم يستطيعوا خوض الصّراع الّذي فرضته عليهم القوى المتحالفة ضدهم، مثل الفيلسوف مالك بن وهيب الاشبيلي، الّذي كان معاصراً لابن باجة، ولم يتمكّن من مواصلة دراسته للفلسفة: «فقد أضرب الرّجل عن النّظر ظاهراً في هذه العلوم، وعن

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥٦.
(٢) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ٩٤ ـ ٩٥.

التّكلّم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها»[١].

إنّ الصراع التّاريخيّ بين الفلاسفة والعامّة كان سبباً في إبراز تصوّرات العديد من الفلاسفة لبعض المسائل المتعلّقة بإسلامهم مثل التّأويل الّذي تحدّث عنه ابن رشد، ومثل مراتب النّاس ومصيرهم. ولكنّه لم يمنعهم من تضمين مؤلّفاتهم آراءً قد تكون سبباً في إثارة العامّة عليهم وخاصّة إذا كانت هذه الآراء ترى أفضليّة العلوم الفلسفيّة على العلوم النّقليّة، وهي مسألة تمكّننا من الوقوف على وجه من وجوه تصوّر الفلاسفة للإسلام بتنزيله ضمن تصنيفهم للعلوم .

٣ ـ مكانة الفلسفة والدّين في تصنيف العلوم

تعبّر الكتب المصنّفة في هذا المجال عن رؤية كاملة وتصوّر يعكسان نظرة المصنِّف إلى تلك العلوم، فكلّ تصنيف للعلوم وفق ترتيب معيّن هو في نهاية المطاف تعبير عن منزلة تلك العلوم عند من قام بترتيبها ذلك التّرتيب، وقد نبّه محمد علي الحلواني : «إلى أنّ غياب علم ما من تصنيف معيّن أو إضافة علم إلى مجموعة سابقة أو حتّى إزاحة علم من مجموعة إلى أخرى إنّما هو إجراء بالغ الأهمّية إبستمولوجيّاً، ولهذا فلا يجوز التّقليل من شأن الدّلالة الإبستمولوجية لعمليّة التّصنيف أو التّغافل عنها»[٢].

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّنا سنعثر على تصنيفات

---

(١) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ٣ ،ص١٠٠. هذا وقد عقد المؤلّف مقارنة بين مالك بن وهيب وأبي بكر بن باجة بيّن من خلالها صمود ابن باجة في تحصيل الفلسفة، مما أدى إلى اغتياله بدس السمّ له في الطعام.

(٢) محمد علي الحلواني، «منزلة الطب لدى الفارابي»، ضمن: **دراسات حول** =

مختلفة باختلاف توجّهات أصحابها المعرفيّة والإيديولوجيّة أيضاً، فلا شكّ في أنّ للفلاسفة تصنيفهم الخاصّ بهم، وكذلك أصحاب الثّقافة التّقليدية. ويمكن أن نلاحظ هذه الخصوصيّة عندما ننظر في مكانة كلٍّ من الفلسفة والدّين عند كلا الطّرفين.

ويمكن أن نأخذ مثالاً على تصنيف الفلاسفة للعلوم كلاً من الفارابي وابن سينا وإخوان الصّفاء. أما المصنّفون للعلوم من غير الفلاسفة فيمكن أن ننظر في مصنّفات ابن النّديم (ت ٣٨٥ هـ) والخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) والتّهانوي.

يقسّم الفارابي العلوم في كتابه **إحصاء العلوم**[١] إلى ثلاثة أقسام: العلوم الآليّة، وهي علم اللّسان وعلم المنطق، والعلوم النّظريّة وهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة فروع هي علم التّعاليم [علوم العدد والهندسة والفلك والموسيقى والأثقال والحيل]؛ والعلم الطّبيعي [علوم المبادئ الطّبيعيّة والعناصر والكون والفساد ومبادئ العروض والانفعالات والأجسام المركّبة والمعادن والنّبات والحيوان والنّفس]؛ والعلم الإلهي [ويبحث في الموجود بما هو موجود وفي

= **الفارابي**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ١٩٩٥، ص٢٤٦.

(١) الفارابي، **إحصاء العلوم**، شرح وتقديم: د. علي أبو ملحم، ط ١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦. ويُعتبر هذا الكتاب من أهم ما كتب في هذا المجال، حتى إنّ بعضهم فسّر سبب شهرة الفارابي بأهمّية هذا الكتاب. يقول القفطي بهذا الصّدد: «وله كتاب في إحصاء العلوم والتّعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغني طلاّب العلم كلّها عن الاهتداء بــه وتقديم النّظر فيه»؛ جمال الدّين القفطي، **تاريخ حكماء الإسلام**، بيروت، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت، ص١٨٢.

المبادئ الكلّية للعلوم وفي الموجودات المنتزعة]. أمّا القسم الثّالث فيضمّ العلوم العملية وهي ثلاثة فروع أيضاً: العلم المدني [السّعادة والأخلاق والسّياسة] والعلم الفقهي [الآراء والأفعال] وعلم الكلام [الآراء والأفعال أيضاً]. كما يمكن اعتبار هذا التّقسيم ثنائيّاً لأنّ علم اللّسان والمنطق هما علمان خادمان للعلوم.

أمّا إخوان الصّفاء فقد قسّموا العلوم إلى ثلاثة أجناس: **العلوم الرياضيّة** وقد وضع أكثرها لطلب المعاش[1] [علوم الكتابة والقراءة والنّحو والحساب والمعاملات والشّعر والعروض والزّجر والفأل والسحر والعزائم والكيمياء والحيل والحِرف والصّنائع والبيع والشّراء والسّير والأخبار]، و**العلوم الشّرعية** الّتي وضعت لطبّ النّفوس وطلب الآخرة[2] [علم التنزيل وعلم التأويل وعلم الروايات والأخبار وعلم الفقه والسّنن والأحكام وعلم التّذكار والمواعظ والزّهد والتّصوّف وعلم تأويل المنامات]. أمّا الجنس الثّالث فهو **العلوم الفلسفيّة** وتتكوّن من الرّياضيات والمنطقيات والطّبيعيّات والإلهيّات، وقد قسّموا العلوم الإلهيّة إلى خمسة فروع [علم معرفة الباري وعلم الرّوحانيّات وعلم النّفسانيّات وعلم السّياسة النبويّة وعلم المعاد].

أمّا ابن سينا فيمكن معرفة تصنيفه للعلوم من خلال تعريفه للحكمة الّتي يقسّمها إلى قسمين: **الحكمة النّظريّة**، وتتكوّن من ثلاثة فروع: العلم الأسفل، وهو العلم الطّبيعي، والعلم الأوسط، وهو العلم الرّياضي، والعلم الأعلى، وهو العلم الإلهي. والقسم الثّاني هو **الحكمة العمليّة**، ويتكوّن من علم الأخلاق وعلم السّياسة وعلم

---

(١) **إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مج ١، الرسالة السابعة، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه، مج ١، ص٢٦٧.

تدبير المنزل وعلم الصناعة الشّارعة. وقد بيّن الكاتب محمد علي أبو ريّان أنّ ابن سينا أضاف العلوم الشّرعيّة إلى قسم العلوم العملية: «وهذا يفهم من إشارته في تعريفه للحكمة وقوله: لأنّ كمال النّفس لا يتمّ بطلب ما هو معقول فحسب، بل إنّ الاستعداد للآخرة هو أمر متمّم لسعادة الإنسان, بل لحصول السّعادة القصوى في الآخرة»[1]. ويعتبر المنطق آلة العلوم وخادمها مثلما رأينا ذلك سابقاً عند الفارابي.

أمّا بالنّسبة إلى المؤلّفين في تصنيف العلوم من غير الفلاسفة، فقد اتبعوا تصنيفاً يختلف عن التصنيفات المذكورة.

فابن النّديم مثلاً قسّم كتابه إلى عشر مقالات، وفرّع كل مقالة منها إلى فنون، فجعل المقالة **الأولى** في وصف لغات الأمم، وأسماء كتب الشّرائع ونعت الكتاب [القرآن]، و المقالة **الثّانية** في النّحويين واللغويين، والمقالة **الثّالثة** في الأخبار والآداب والسير والأنساب، والمقالة **الرّابعة** في الشّعر والشّعراء، والمقالة **الخامسة** في الكلام والمتكلّمين، والمقالة **السّادسة** في الفقه والفقهاء والمحدّثين، والمقالة **السّابعة** في الفلسفة والعلوم القديمة، والمقالة **الثّامنة** في الأسمار والخرافات والعزائم والسّحر والشّعوذة، والمقالة **التّاسعة** في الاعتقادات، والمقالة **العاشرة** في أخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم[2].

وقد اتّبع الخوارزمي تصنيفاً مخالفاً لابن النّديم، حيث قسّم

---

(١) محمد علي أبو ريان، «تصنيف العلوم من الفارابي إلى ابن خلدون»، مجلّة **عالم الفكر**، المجلّد التّاسع، العدد الأوّل، ص١١٠.

(٢) ابن النديم، **الفهرست**، ومقالات موزّعة على كامل الكتاب.

كتابه **مفاتيح العلوم** إلى مقالتين: المقالة **الأولى** خصّصها لذكر العلوم الإسلاميّة وتتضمّن ستة أبواب [الفقه ـ الكلام ـ النّحو ـ الكتاب ـ الشّعر والعروض ـ الأخبار]، والمقالة **الثّانية** جعلها للعلوم الدخيلة، وتتكوّن من تسعة أبواب [الفلسفة ـ المنطق ـ الطّب ـ العدد ـ الهندسة ـ النّجوم ـ الموسيقى ـ الحيل ـ الكيمياء][1].

وقد بيّن ابن خلدون: «أنّ العلوم الّتي يخوض فيها البشر على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه. والأوّل هي العلوم الحكميّة الفلسفيّة(...) والثّاني هي العلوم النقليّة الوضعيّة»[2]. ثمّ بدأ بتفصيل العلوم النقليّة وتفسيرها مثل علم التّفسير وعلم القراءات وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم أصوله وعلم الكلام والعلوم اللّسانيّة. كما ذكر أصناف العلوم العقليّة مثل علم المنطق والعلم الطّبيعي والعلم الإلهي وعلم المقادير[3].

إنّ هذا العرض الموجز لتصنيفات مختلفة للعلوم عند الفلاسفة وغيرهم يسمح لنا بمعرفة مكانة كلّ من الفلسفة والشّريعة عند المسلمين. فالغالب على مناهج التصنيف لدى الفارابي وإخوان الصفّاء وابن سينا هو التّقسيم الثلاثي، وهو منهج يبرز مدى تأثّرهم بالمنهج الأرسطي في تصنيف العلوم، وهذا التّأثّر قد انعكس على

---

(١) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تقديم: د. عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، الباب السادس من الكتاب الأول، الفصل الرابع، ص٤١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٦.

مكانة علوم الشّريعة ضمن هذا التّصنيف. فالفارابي وابن سينا يجعلان الفقه والعلوم الشّرعيّة في المرتبة الأخيرة، لأنّ المراتب الأولى كانت للعلوم الفلسفيّة، وهذا الأمر ليس مستغرباً باعتبار أنّ هؤلاء المصنّفين هم فلاسفة بالأساس. وليس هذا التّصنيف إلاّ تعبيراً عن مواقفهم من العلوم، فإذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقّ عندهم، فمن الطّبيعي أن تكون العلوم الشّرعيّة في مرتبة ثانوية.

ورغم أنّ إخوان الصّفاء جعلوا هذه العلوم في المرتبة الثّانية قبل العلوم الفلسفيّة، فإنّ ذلك لا يعني أنّها هي الأفضل عندهم، فقد افتتحوا كلامهم بالعلوم الّتي يطلب بها المعاش لأنّها أقلّ العلوم منزلة، ثّم تطرّقوا إلى العلوم الشّرعيّة الّتي جعلت لطبّ النّفوس وطلب الآخرة، فهي أرفع درجة من الصّنف الأوّل من العلوم، ولكنّ هذه المنزلة لا ترقى بها إلى مرتبة العلوم الفلسفيّة الّتي جاءت بعدها. وهذا يعني أنّ الفلسفة هي العلم الأسمى حسب تصنيف إخوان الصّفاء. فهم يعتمدون تدرّجاً تصاعديّاً ينطلقون فيه من العلوم الأكثر التصاقاً بالحسّ وينتهون إلى العلوم الأكثر تجريداً وهي العلوم الفلسفيّة الّتي هي غايتهم في النّهاية.

وهذا الأمر يطّرد عند المصّنفين من غير الفلاسفة، إذا نظرنا إلى مكانة العلوم الفلسفيّة بالمقارنة بالعلوم الأخرى في تصنيفاتهم، فالملاحظ أنّهم اعتمدوا تقسيماً ثنائيّاً رغم اختلاف التّعبير عنه. فالبعض يقسّم العلوم إلى علوم الدّين وعلوم الدّنيا، والبعض الآخر يقسّمها إلى العلوم العربية وعلوم الأوائل مثلما هو الحال لدى الخوارزمي، بينما يصنّفها ابن خلدون إلى علوم نقليّة وأخرى عقليّة.

ومهما اختلفت التّسميات فإنّ المنهج يبدو واحداً لأنّه نابع من تصوّر واحد للعلوم وهو أنّ علوم الشّريعة هي العلوم الأسمى عن غيرها لصلتها بالدّين. فطلبها يحمل خلاص الإنسان في هذه الدّنيا ويزيد من قربه إلى ربّه، لأنّ العَالِمَ بها يُعَدُّ من ورثة الأنبياء: «أمّا علوم العقل فلا دخل لها في الشّريعة، وإنّ العالم بها لا يدخل في مفهوم العلماء ورثة الأنبياء»، حسب ما يراه القنّوجي (ت ١٣٠٧ هـ)[١].

على أنّ أصحاب هذا المنهج لم يفضّلوا علوم الشّريعة على علوم الفلسفة فحسب، بل عقد بعضهم فصلاً في بيان العلوم المحمودة والعلوم المذمومة. فابن خلدون مثلاً يعقد الفصل الحادي والثّلاثين من الباب السادس من الكتاب الأوّل [من **المقدمة**] ليتحدّث فيه عن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، فيقول: «هذا الفصل وما بعده مهمّ لأنّ هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدّين كثير فوجب أن يُصدَع بشأنها ويُكشَف عن المعتَقد الحقّ فيها»[٢]. ثمّ يحلّل مبدأ هذا الفساد مبطلاً صناعتي النّجوم والكيمياء، مستنداً في ذلك إلى أحاديث نبوية مختلفة.

كما خصّص التّهانوي فصلاً ـ بعد أن قسّم العلوم إلى علوم عربيّة وعلوم شرعيّة وعلوم حقيقيّة ـ بيّن فيه العلومَ المحمودة والمذمومة. فمن العلوم المحمودة: علم الكلام والفقه وعلم الكتاب والسُنّة.. وأمّا العلوم المذمومة فمنها السحر والنّيرجات والطّلسمات

(١) صديق بن حسن القنوجي، **أبجد العلوم**، ج ١، ف ٩، ص ١٣٤.
(٢) ابن خلدون **المقدّمة**، ص ٥٣٢.

وعلم النّجوم: «وأمّا علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن الآخرة، استخرج ذلك الّذين استحبّوا الحياة الدّنيا على الآخرة»[1].

إذا تأمّلنا مكانة علم الشّرع عند الفلاسفة من جهة، وفي مكانة الفلسفة والفلاسفة من جهة ثانية أمكننا أن ننهي هذا الفصل بجملة من الاستنتاجات الّتي ستمهّد لنا الطريق لإبراز ما يتميّز به إسلام الفلاسفة من خصوصيّة في مسائل أخرى تبدو هامّة في نظرنا:

- إنّ الانتماء المعرفي والصراع الفكري والسّياسي والاجتماعي هي عوامل يبدو دورها فعّالاً في بلورة هذا الإسلام، بل يمكن اعتبارها أهمّ الأسباب الّتي جعلت الفلاسفة يدافعون عن فهمهم الخاصّ للإسلام. فمواقف الفقهاء وأهل الحديث والعامّة ليست إلاّ مواقف تغذّيها إيديولوجيا متعدّدة الأوجه وبدرجات متفاوتة، ويبقى الرمي بالكفر والإلحاد والزّندقة والتّشكيك في عقيدة الفلاسفة المسلمين هو الوجه الأكثر فتوراً رغم أنّه غالباً ما يكون السّلاح الأكثر فاعلية في كلّ هجوم يُشَنّ عليهم.

- إنّ تحرّز الفلاسفة من العامّة ومحاولة توقّي ضرباتهم الموجعة قد دفعهم إلى المساهمة في تكريس الأوضاع المتردّية من تفشٍّ للجهل الّذي يساعد على تفشّي الفساد السّياسي وانخرام الأوضاع الاجتماعيّة وخاصّة استقالة المسلمين عن واقعهم بدعوى عجزهم عن اختيار أفعالهم أمام قدرة اللّه المطلقة الّتي يروّج لها أصحاب المصالح السّياسيّة وفي مقدّمتهم الفقهاء وأهل الحديث. فإذا كان هؤلاء قد نجحوا في جعل العامّة "عصا طيّعة" في أيديهم

---

(١) محمد علي التّهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج ١، ص ص ٦٥ ـ ٦٩.

يشهرونها في وجه كلّ من يعترض سبيلهم متى شاءوا، مستغلّين في ذلك جهلهم، فإنّ الفلاسفة المسلمين كانوا أكثر قسوة على العامّة[1] عندما صنّفوها ضمن فئة البله من النّاس وغير الرّاشدين باعتبارها أطفالاً كباراً حسب عبارة ابن رشد. وهذا التّهميش لم يكن ليخدم مصلحة الفلاسفة لأنّه كرّس جهل العامّة، وساهم في زيادة سطوة أصحاب المنهج النّقلي، وبقي المنهج العقلي مقتصراً على قلّة قليلة من الفلاسفة سرعان ما خفت نوره بخفوتهم، ولعلّ ذلك يمكن أن يكون مبرّراً لأفول فلسفة ابن رشد في تلك الفترة بأفول صاحبها في العالم الإسلامي على الأقلّ إذ لم يستطع من كان وفيّاً له من تلامذته مواصلة ما كان قد بدأ به من نشر الفلسفة الأرسطيّة خالية من الأفهام الخاطئة.

- وفي مقابل ذلك يمكن أن نفهم السّبب الكامن وراء تواصل الحملة الّتي شنّها الغزالي على الفلسفة حتّى بعد موته، لأنّها وجدت المناخ المناسب الّذي وفّر لها القوّة الكافية للاستمرار والبقاء، فهي حملة مناسبة لأهواء العامّة ومن ورائهم الفقهاء وأصحاب الحديث.

على أنّه لمن المهمّ الآن، وبعد الوقوف على أوجه التّعارض الحادّ بين الفلاسفة, وما يمكن أن نسمّيه الكيانات المعرفية والثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة الأخرى، أن نطرح السّؤال التّالي: إلى أيّ مدى كان الفلاسفة أوفياء لمبادئهم المعرفيّة بما في ذلك تصوّرهم

(١) يستحسن الرجوع في هذا الصدد إلى المقال الّذي كتبه د. عبد المجيد الشّرفي حول تصوّر ابن رشد للعامّة، أنظر: عبد المجيد الشرفي، «في ذكرى أبي الوليد»، مجلة **رحاب المعرفة**، م. س.

للإسلام الّذي هو جزء من المعرفة الكلّية حسب نظريّاتهم في المعرفة الّتي بيّنا وجهاً من وجوهها في تصنيفهم للعلوم؟ وبعبارة أخرى كيف فهم الفلاسفة الإسلام في ظلّ تشبّعهم بمبادئ المعرفة الفلسفيّة الّتي يعتبرها غيرهم منابذة للشّرائع على حدّ تعبير التّهانوي؟

إنّ الإجابة عن هذه التّساؤلات هي مطلبنا في الفصلين التّاليين.

الفصل الثاني

تصوّر الفلاسفة للوحي والنّبوّة والقرآن

اتفقت كتب التّراجم على أنّ الفلاسفة المسلمين الّذين وقفنا على ترجماتهم كانوا قد حفظوا القرآن وهم في سنّ مبكّرة، لذلك كان من الطّبيعي أن يهتمّوا بفهمه، والتّفكير في مصدره، والبحث في طبيعته باعتباره معرفة. وقد تجسّد ذلك بالفعل في كتابتهم المتعدّدة، فعقدوا فصولاً لتفسير ظاهرة الوحي وطبيعة النّبوّة وضرورتها الاجتماعية والدّينيّة، كما حاولوا تحديد وظائف النّبيّ ومسئوليته تجاه المعرفة الّتي يتلقّاها، وتجاه العامّة الّتي سيبلّغها تلك المعرفة، كما تضمّنت كتاباتهم أيضاً ما يمكن أن نسميّه تفسيرات فلسفيّة لعدد من الآيات القرآنيّة، إضافة إلى تعبيرهم عن فهمهم الخاصّ لبعض الأحاديث النّبويّة.

وبالعودة إلى تلك الكتابات، تبيّن لنا أنّ دراسة الفلاسفة لظاهرة الوحي والنّبوّة ومنزلة النّبيّ قد استحوذت على مجمل ما عقدوه للحديث عن الظّاهرة الدّينيّة، وهو ما سنحاول أن نقف عليه من خلال تحليلنا لمفهوم الوحي لدى الفلاسفة و منزلة النّبيّ مقارنة بالفيلسوف وكذلك تفسيرهم لآيات من القرآن.

١ ـ مفهوم الوحي

جاء في **لسان العرب**: الوحي الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ (. . .) وهو إعلام في خفاء، وسمّي الوحي وحياً لأنّ المَلَكَ أسرّه على الخلق وخصّ به النّبيَّ، والإعلام بالشّيء من طريق الوحي يتمّ بسرعة شديدة[١]. وعلى أساس هذا التّعريف يمكن القول إنّ الوحي عمليّة إبلاغيّة أطرافها اللّه (الموحِي) والرّسول (الموحَى إليه) والمَلَكُ (الواسطة) ومضمونها جملة من المعارف، وهدفها نقل تلك المعارف إلى البشر من طريق الرّسل بغية هدايتهم وإنارة الطّريق لهم.

وهذا التّعريف قد تضمّنته النّصوص القرآنيّة التي ذكر فيها جذر: و، ح، ي[٢]. وقد ورد هذا الجذر في صيغ مختلفة أهمّها الصّيغ الفعليّة المنسوبة في معظمها إلى الذّات الإلهيّة (أَوْحَى ـ أوحيْتُ ـ أَوْحَيْنَا)، فكان الوحي تبليغ رسالة، أو إخباراً بغيب، أو إعطاء أوامر. . .، أمّا الموحَى إليه فهو إمّا رسول (إبراهيم، موسى، عيسى. . .)، أو حيوان (النّحل. . .)، أو مخلوق آخر (السّماء. . .). كما نُسبت بعض الأفعال الأخرى إلى الشّياطين وغير المؤمنين، لذلك كان الوحي في هذه الحالة موصوفاً بالكذب وبزخرف القول، فهو وحي مناقض للوحي الأوّل الصّادر عن اللّه.

كما لم تخلُ كتب الحديث من مباحث اهتمت بالوحي، فالبخاري

---

(١) أنظر: **لسان العرب**، مادّة و، ح، ي.

(٢) أنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، جذر (و، ح، ي).

مثلاً خصّص في **صحيحه** مبحثاً وسمه بـ«كتاب بدء الوحي»[(١)]، وهو باب تضمّن عدّة أحاديث تمحور مضمونها حول كيفيّة حدوث هذا النّوع من المعرفة، وما يعرض للموحى إليه من حالات نفسيّة تراوحت بين اليقظة والنّوم، وبين الوعي وعدم الوعي، وبين الطّمأنينة والخوف. وقد اهتمّت الأدبيّات الإسلاميّة بشرح هذه الظّاهرة وخاصّة ما اصطلحت على تسميته بحديث بدء الوحي، لتتحدّث بإطناب عن الطّبيعة العجيبة والمدهشة الّتي تتميّز بها هذه العمليّة المعرفيّة الّتي تؤهّل الرّسل لأن يصبحوا عالِمين بالحقائق الغيبيّة، وقد أجملها ابن خلدون ضمن حديثه عن أصناف المدركين للغيب من البشر، فبيّن أنّ: «علامة هذا الصّنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط كأنّها غَشْيٌ أو إغماء في رأي العين وليست منهما في شيء وإنّما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الرّوحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلّية، ثمّ يتنزّل إلى المدارك البشريّة إمّا بسماع دويّ من الكلام فيتفهّمه، أو يتمثّل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند اللّه. ثمّ تنجلي عنه تلك الحال وقد وَعَى ما أُلقِيَ إليه»[(٢)].

وقد حاول العديد من الباحثين دراسة هذه الظّاهرة وتفسيرها تفسيراً يعتمد على المناهج الحديثة وذلك في إطار الاهتمام المتزايد بالنّصوص المقدّسة أو ضمن تاريخ الأديان المقارن[(٣)].

---

(١) البخاري، **الجامع الصّحيح**، كتاب بدء الوحي، حديث رقم ٢.

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ١٠٠.

(٣) يمكن النّظر بهذا الصّدد في أعمال محمد أركون وخاصة كتابه: **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، =

أمّا الفلاسفة المسلمون فقد حاولوا بدورهم أن ينظروا في هذه المسألة، فكان تصوّرهم متراوحاً بين التّقليد والطّرافة. غير أنّ ما يهمّنا من هذا التّصوّر هو أهميّة الإطار الّذي تندرج فيه معالجة مثل هذه المسائل، وكذلك خصوصيّته. فلا شكّ في أنّ الخطاب الفلسفيّ له ما يميّزه عن غيره من الخطابات، فهو خطاب يدّعي امتلاك المعرفة[1]. فإذا كانت **الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر** حسب عبارة لويس غارديه، فلماذا الحديث عن طريق أخرى للمعرفة؟ وكيف يتمّ الوحي حسب الفلاسفة المسلمين؟ وما هو مضمونه؟ وما الفرق بين النّبيّ والفيلسوف؟ وما وجه العلاقة بين الفلسفة والشّريعة في ضوء هذا التّمييز؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إذا حدّدنا أوّلاً السّياق الّذي ورد فيه التّطرّق إلى هذه المسألة الدّينيّة باعتبارها موضوعاً للخطاب الفلسفيّ عند الفلاسفة المسلمين. فحديثهم عن الوحي يندرج في معظم الأحيان ضمن المنزع الإيماني الّذي اتّصفوا به، وهو منزع يوازي منزعهم العقليّ في تقبّل الأشياء ومحاولة فهمها. ويمكن أن نلاحظ بصفة جليّة أنّ التّطرّق إلى مسائل الوحي والنّبوّة والنّبيّ قد اندرج في إطار الحديث عن "المعرفة ومسالكها"[2]، أو ما يمكن أن

= دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ص ٣٠ ـ ٣١، وكذلك: هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنّبوّة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩، ص ٣٥.

(١) أنظر تعريف الفلاسفة المسلمين للفلسفة في مقدّمة هذا البحث.

(٢) الحبيب الفقي، «المعرفة ومسالكها عند الفارابي»، ضمن: **دراسات حول الفارابي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ١٩٩٥، ص ص ٧١ ـ ٨٦.

نسمّيه بـ«نظريّة المعرفة عند الفلاسفة المسلمين»[1]، أو في إطار مقارنتهم بين العلم الإلهي والعلم البشري[2]، أو في سياق إثباتهم لوجود هذه الظاهرة من طريق المنهج البرهاني الّذي يعتمد الحجج العقليّة الّتي من شأنها أن تقف حاجزاً أمام تشكيك المشكّكين في وجود الأنبياء ممن لا يعترف إلاّ بالعقل طريقاً إلى معرفة الحقيقة.

ويمكن أن نبدأ مع الكندي، فقد قسّم المعرفة إلى قسمين: **علم إلهيّ** و**علم إنسانيّ**، وبيّن أنّ العلم الإنسانيّ مهمّ في معرفة الحقّ، والوصولُ إلى الحقّ إنّما يكون بالمداومة في طلبه وذلك بالتّعمّق في دراسة العلوم العقليّة وأهمّها المنطق والرياضيات، فثمار هذا العلم «تتأتّى بعد الجهد والحيلة والتّروّض» في طلبه[3].

أمّا العلم الإلهي فهو أرفع مرتبة من العلم الأوّل، وقد سمّاه الكندي بعلم الجواهر الثواني الخفية الّذي لا يتطلّب تحصيله تكلّفاً ولا حيلة بشريّة ولا زماناً، كالوحي [علم الرّسل] الّذي خصّ اللّه الرسل به، يقول الكندي معرّفاً هذا العلم: «إنّه بلا طلب ولا تكلّف ولا بحث وبحيلة من الرياضيات والمنطق ولا بزمان بل مع إرادته

---

(١) محمود غرابة، **ابن سينا بين الدّين والفلسفة**، مصر، دار الطباعة والنشر الإسلامية، د ـ ت، ص ١٦٣. وانظر كذلك: لويس غارديه، «التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي»، ترجمة إبراهيم السامرائي، محاضرة ضمن: **مهرجان الفارابي**، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥، ص ٦.

(٢) الكندي، «رسالة في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢. وانظر كذلك: أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الليلة السابعة عشرة، ص١٧٤.

(٣) الكندي، «رسالة في كمية كتب أرسطو»، م. س، ص٣٧٣.

جلّ وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحقّ بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإنّ هذا العلم خاصّة للرّسل صلوات اللّه عليهم دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة. . .»[1].

ويستدلّ على هذه القدرة العجيبة في حدوث هذا العلم للرّسل دون سواهم بتفسير الآيات ٧٨ ـ ٨٣ من سورة يس ٣٦، ليؤكّد أنّها آيات دلّت على وجود الشّيء من لاشيء وهو الأمر الّذي يعجز الفيلسوف عن البرهنة عليه بهذا الأسلوب، فهو لا يقدر على أن: «يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع اللّه جلّ وتعالى إلى رسوله فيها من علم صادر عن العقل الكلّي»[2]. لذلك سمّى عقول الفلاسفة بـ **العقول الجزئيّة**.

ولئن اتّبع الفارابي نفس هذا التّقسيم ـ إذا استثنينا علمَيْ المنطق واللّسان ـ فإنّه كان أكثر تفصيلاً لكيفيّة حصول الوحي، حيث اعتبر أنّ تحصيل المعرفة يتمّ من طريقين: طريق العقل وطريق الوحي، غير أنّ هذين الطّريقين يلتقيان في نقطة واحدة في نهاية المطاف. فالإنسان سواء كان فيلسوفاً أم نبيّاً، فإنّه لا بدّ له أن يتّصل بما يسمّيه **العقل الفعّال**. فالفارابي لا يعتبر هذا النّوع من المعرفة خاصّاً بالرّسُل دون سواهم، فهو يقرّ أنّه متى اتّصل الإنسان بالعقل الفعّال حصل الوحي سواء كان المتّصِل فيلسوفاً أو نبيّاً: «إذ لم يكن الأنبياء وحدهم أهل الوحي المرسلين(. . .) إنّ رئيس المدينة هو من أولئك»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧٦.

(٣) لويس غارديه، «التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي»، م. س، ص ص ١٢ ـ ١٣.

وما يميّز الأوّل عن الثّاني هو أنّ الفيلسوف يتّبع التّدرّج في تحصيل المعرفة من مرتبة عقليّة إلى أخرى حتّى يصل في النّهاية إلى ما يسمّيه: **العقل المستفاد**، وهي المرتبة الّتي يتخلّص فيها من المادّة: «فالإنسان إنّما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرّتبة وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة»(١).

وفي هذا الإطار يتحدّث الفارابي عن طبيعة العلاقة القائمة بين هذه العقول ويحصر هذه العلاقة في ما يسمّيه **نظريّة الفيض**: «فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوّة الّتي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السّعادة، فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسّط بينهما العقل المستفاد هو الوحي»(٢).

إنّ الفارابي من خلال هذا التّفسير يقدّم لنا تصوّراً جديداً للوحي. فهو يوسّع من دائرة الأشخاص الّذين يمكن أنْ يُوحَى إليهم، لكنّ الّذي اتّصل بالعقل الفعّال من طريق العقل يسمّى: «حكيماً فيلسوفاً متعقّلاً على التّمام»(٣).

أمّا بالنّسبة إلى النّبيّ فإنّه لا يحتاج إلى التّدرّج العقلي. فعوضاً من العقل المنفعل الّذي يستخدمه الفيلسوف لتقبّل الفيض من العقل الفعّال، تأتي **المخيّلة** القويّة عند النّبيّ لتتقبّل ذلك الفيض، فهو «إذا فاض من العقل الفعّال إلى قوّته المتخيّلة [يصبح] نبيّاً منذراً بما

---

(١) الفارابي، **كتاب السياسة المدنيّة**، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٣) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٢١.

سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيّات بوجود يعقل فيه الإلهي»[1].

ويحسن هنا أن نقف عند مفهوم المخيّلة لدى الفارابي لما لها من صلة وثيقة بتصوّره لمفهوم الوحي عنده، وكيفيّة حصوله. فالفارابي يعرّف المخيّلة انطلاقاً من علاقتها بالمحسوسات : «فهذه تركّب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة ويقترن بها نزوع نحو ما تتخيّله»[2]؛ «فهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكّمة عليها»[3]. ويكون هذا الحكم وهذا التّحكّم عندما «يحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى [أي القوّة الحاسّة والقوّة المتخيّلة والقوّة النّاطقة] رسوم المتخيّلات في القوّة المتخيّلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحسّ لها»[4]. وتبرز فاعليّة المخيّلة في المحسوسات عندما تتّصل بالعقل الفعّال، فعندئذ تتحوّل المحسوسات «عن الّتي هي محفوظة في القوّة المتخيّلة معقولات في القوّة النّاطقة»[5].

وقد نزّل الفارابي تعريفه للمخيّلة، وتحديده لعلاقتها بالمحسوسات ضمن حديثه عن المنامات، لذلك لا يمكن أن نعزل تصوّره لها، وكذلك تصوّره للوحي عن الحلم، لأنّ هذه المخيّلة لا يكون عملها ذا فعالية أكبر إلاّ في النّوم، لأنّها تصبح في هذه الحالة أكثر استقلاليّة عن العالم الحسّي، ومن هنا يبرز دورها الأساسيّ،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٤) المصدر نفسه، ص٩٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

فهي تقوم بعمليّة المحاكاة في كافّة الأحلام الّتي تراها من خلال تلك الصّور الّتي قامت بحفظها من قبل من عالم المحسوسات، وهنا تظهر كيفيّة تحكّمها فيها، فهي تكوّن عناصر الحلم من صور تلك الأشياء المحسوسة، ومن ثمّ تصبح المخيّلة منتجة لعالم من الرّموز الّتي يتكوّن منها الحلم. ولكن ما علاقة ذلك بالوحي؟

إنّ عمل المخيّلة هنا هو نفسه في تعاملها مع العالمين، أي عالم المحسوسات والعالم العلوي الّذي يفيض منه الوحي من طريق العقل الفعّال. فكلا الاتّصالين حلم، لأنّ الحلم عند الفارابي يتمّ في الحالة الّتي يتعطّل فيها عمل الحواسّ، وهي الحالة الّتي تتحقّق في النّوم، وهذا يعني أنّ الوحي هو نوع من الحلم أيضاً. وعلى هذا الأساس تقوم المخيّلة بمحاكاة الحقائق الّتي تلقّتها من العقل الفعّال من خلال تلك الصّور المحفوظة لديها، فتتحوّل عندئذ تلك الحقائق إلى رموز، تجسّدها في لغة النّبيّ الّذي يبقى الإنسان الأقدر على فهم تلك الرّموز وتبليغ مضمونها إلى النّاس، وهذا يعني أنّ النّبي لا ينقل الحقائق نقلاً حرفيّاً، فمعرفته هي **معرفة تأويليّة**[1] وهذه المعرفة التّأويليّة تستمدّ مصداقيّتها ممّا يمتاز به النّبي من مخيّلة قوّية، إضافة إلى معرفته الكبيرة باللّغة الّتي سيبلّغ بها الوحي.

والملاحظ أنّ الفارابي يميّز بين طريقتَيْ اتصال الفيلسوف والنّبيّ بالعقل الفعّال. فالفيلسوف يرتقي بالتّدريج في سلّم العقول إلى أن يتّصل بالعقل الفعّال ومن ثَمَّ يحصل الفيض. أمّا النّبيّ فلا يحتاج إلى

---

(١) هذه النّتيجة هي الأهمّ في نظرنا لدى الفارابي، وكذلك فلاسفة الإسلام، في إطار معالجتهم لهذه المسألة، وسيبني عليها ابن سينا نظريّته في الوحي، وهي لها علاقة أيضاً بعقيدة التّنزيه لديهم وكذلك قضيّة المجاز في النّص الدّيني.

ذلك التّرقّي وتلك الرّياضة العقليّة الّتي يتّبعها الفيلسوف، فهو مهيّأ منذ نشأته لقبول المعرفة الإلهيّة بما خصّه اللّه من مخيّلة قويّة تساعده على التّجرّد من العالم المادّي ليرتقي مباشرة على عالم المعقولات، وفيه يقع الاتصال بالعقل الفعّال/ جبريل الّذي يسمّيه الفارابي بـ: الأمين، فـ«هذه المخيّلة التي من بين وظائفها المحاكاة هي الّتي تمكّنه من تلقّي المعارف الغيبيّة وتبليغها إلى النّاس، غير أنّها في حالة التّبليغ ترجع إلى طبعها وتستعمل الحسّ، لذلك جاء القرآن كما يرى الفارابي وغيره من الفلاسفة في صورة مادّية»[(١)].

على أنّ الفارابي حسب ما ذهب إليه ابن تيميّة قد جعل النبوّة من جنس المنامات فقط[(٢)]. «فالإنسان العادي يمكن أن يتسلّم وهو نائم هذه الإشراقة من القدرة الصّانعة للصّور، ويوضّح لنفسه الأحلام الحقيقيّة والموحى بها . ولنفترض أنّه رجل محبوّ بطبيعة ذات توازن تام، وإنّ مقدرته على التّصوّر تبقى منفتحة على إيحاء الكائن الأوّل بواسطة العقل الفعّال(. . .) هذه حقيقة المعرفة النّبويّة [عند الفارابي]»[(٣)].

لكنّ ذلك لم يمنعه في مناسبة أخرى من الإعلان عن موقف آخر من النّبوّة في كتابه **فصوص الحكم** قد يخالف ما كان ذهب إليه في كتابه آراء **أهل المدينة الفاضلة**، حيث يرى أنّ «النّبوّة مختصّة بقوّة

---

(١) الحبيب الفقي، «المعرفة ومسالكها عند الفارابي»، م. س، ص ٨٣.

(٢) ابن تيميّة، **كتاب النبوّات**، ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص١٤٢.

(٣) لويس غارديه، «التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي»، م. س، ص ص ١٠ - ١١.

قدسيّة تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللّوح المحفوظ من الكتاب الّذي لا يبطل وذوات الملائكة الّتي هي رسل، فتبلّغ ممّا عند الله إلى عامّة الخلق»[١].

ومثلما كان الفارابي أوضح من سلفه الكندي، فإنّ تلميذه ابن سينا كان أوضح منهما وأكثر تفصيلاً لمسألة الوحي والنّبوّة، فهو يعرّف الوحي بأنّه «الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن اللّه تعالى في النّفوس البشريّة المستعدّة لقبول هذا الإلقاء، إمّا في حال اليقظة ويسمّى الوحي، وإمّا في حال النّوم ويسمّى الرّوع. وإذن فحقيقة النّبوّة أنّها تتمّ بالاتصال بين النّفوس المستعدّة لها وبين الأمر العقليّ وإذا شئت فقل جبريل»[٢].

كما بيّن أنّ استعدادات النّفوس تختلف في قبولها لهذه النّبوّة، إذ لا تستطيع كلّها أن تتّصل بما يسمّيه ابن سينا **الجواهر النّفسانيّة**، وخاصّة في تقبّل الجزئيّات. وعلى أساس هذا الاختلاف، قسّم ابن سينا الأنفس المستعدّة لقبول النّبوّة، فمنها الّتي يضعف فيها هذا

---

(١) الفارابي، **فصوص الحكم**، ص ١٤٥. ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص١٤٢.

(٢) ابن سينا، **رسالة الفعل والانفعال**، ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص ١٣٨، ويمكن العودة أيضاً إلى ما أورده الشّهرستاني من أقوال ابن سينا حول قدرة النّفس على الاتصال بعالم الغيب في اليقظة وفي النّوم أيضاً. وكذلك حول خصائص النّفس وكيفيّة حصول المعجزات. أنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج٢، ص ص٥٧٣ ـ ٥٧٧.

الاستعداد ويقلّ لضعف القوّة المتخيّلة فيها. ومنها ما يكون فيها هذا الاستعداد أقوى بأن يفسح الحسُّ المجال للقوّة المتخيّلة بالاتّصال بالعالم العلوي، فتنطبع فيها تلك الصّور «إلاّ أن القوّة المتخيّلة لما فيها من الغريزة المحاكية، والمنتقلة من شيء إلى غيره تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضدّه أو مناسبه»[١]. أمّا الطّبقة الثالثة فهي الّتي «يقوى استعداد نفسها حتّى تستثبت ما نالته هناك، ويستقرّ الخيال عليه من غير أن يغلبه الخيال... فتكون الرّؤيا الّتي لا تحتاج إلى تعبير»[٢]. وأمّا الطبقة الرّابعة ـ وهي طبقة الأنبياء ـ فتكون أكثر استعداداً وأشدّ تهيّؤاً من غيرها من الطّبقات «وهم القوم الّذين بلغ من كمال قوّتهم المتخيّلة وشدّتها أنّها لا تستغرقها القوى الحسّيّة في إيراد ما يورد عليها... فتتّصل كذلك في حال اليقظة وتقبل تلك الصّور... فتشاهد صوراً إلهيّة عجيبة مرئيّة وأقاويل إلهيّة مسموعة هي مُثُلٌ لتلك المدركات الوحيية، فهذه إذن درجات المعنى المسمّى بالنّبوّة»[٣].

وقد وضع ابن سينا ثلاثة شروط لا تتمّ النّبوّة إلاّ بتوفّرها في النّبي حتّى يحصل الوحي وهي:

- أن يكون المؤهّل للنّبوة متمتّعاً **بقوّة قدسيّة** تسمح له بالاتّصال بالعقل الفعّال من غير فكر ولا نظر، فتجعله يتمتّع بكمال العلم من غير تعلّم من معلّم ولا إرشاد من مرشد حتّى يصبح

---

(١) ابن سينا، **رسالة في النّفس وبقائها ومعادها**، الفصل الثّالث عشر، في إثبات النّبوّة، ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

عالماً بما شاء اللّه له أن يعلم من معرفة باللّه وملائكته وعباده وأمرَيْ الدّنيا والآخرة إلى غير ذلك ممّا يتضمّنه العلم الإلهي.

- كما يجب أن يتميّز **بمخيّلة قويّة** تعينه على تخيّل الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلة وتجعله قادراً على إدراك الماضي ليخبر به و التنبؤ بالمستقبل فينذر به.
- وإضافة إلى القوّة القدسيّة والمخيّلة القويّة يجب أن تتوافر لديه **نفس محرّكة** ليصبح قادراً على الإهلاك وقلب الحقائق والإتيان بمعجزات وخرق قوانين الطّبيعة.

ويعرّف ابن سينا النّبيّ بأنّه إنسان «له خصوصيّة ليست لسائر النّاس حتّى يستشعر النّاس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميّز به عنهم، فتكون له المعجزات الّتي أخبرنا بها هذا الإنسان»[١]، وهذا الإنسان «الّذي هو النّبيّ ليس ممّا يتكرّر وجود مثله في كلّ وقت»[٢].

وبعد أن يبيّن ابن سينا مميّزات النّبي، يطرح مسألة هامّة وهي: كيف يتمّ الاتّصال بالعقل الفعّال؟ وكيف يتمّ الوحي؟ وما هو مضمونه؟

يحاول أن يجيب عن ذلك في **الرّسالة العرشيّة**، فيرى أنّ النّبيّ بما له من قوّة قدسيّة يستطيع أن يتّصل بالملك، ولأنّ الملك عقل مجرّد - والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ مجرّدة عن الزّمان - فإنّ الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشّيء إلى النّبيّ بلا زمان[٣]. وهذا يعني أنّ النّبيّ لَمْ يَرَ الملك/

---

(١) ابن سينا، **كتاب النّجاة**، ص ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٣) ابن سينا، **الرّسالة العرشية**، ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص١٤١.

جبريل رؤية حسّية لأنّه عقل، والعقل لا يظهر في صورة مادّية. فالرّؤية الواردة في الحديث النّبوي «وأحياناً يتمثّل لي المَلَكُ رجلاً فيُكَلِّمُنِي فأعِي ما يَقُولُ...»[1] هي رؤية داخليّة، أي أنّ النّبيّ يرى جبريل في مخيّلته القادرة على تصوّر الأشياء، وعند عودته من حالة الاتّصال بعد أن فارق المادّة وتلقّى الحقائق يعبّر النّبي عن تلك الحقائق المجرّدة بصور مادّية»[2] وهذه الحالة قد عبّر عنها ابن طفيل في قصّة حي بن يقظان بحالة **الفناء عن الذّات** وعن الذّوات الأخرى، كما اعتبرها حالة شبيهة بالسّكر[3] وبالغشي[4] وهذه الحالة الّتي تتمّ بالاستغراق المحض والفناء التّام قد شاهد فيها ابن يقظان الفلك الأعلى الّذي لا جسم له ورأى ذاته بريئة عن المادّة[5]، ومن ثمّ فالرّؤية ليست حقيقة خارجية لأنّها لا تحصل إلاّ في مخيّلة النّبي.

إنّ هذا الأمر ينسحب أيضاً على مضمون الوحي . فإذا كان الأنبياء يأخذون الوحي عن مصدر واحد، فلماذا توراة وإنجيل وقرآن..؟ إنّ ذلك يعود حسب ابن سينا إلى عمل المخيّلة الّتي تتصوّر العلم الّذي تتناوله بصورة الحروف والأشكال، أمّا التّعدّد فيعود إلى قوّة الخيال من جهة، واختلاف حروف اللّسان من جهة

---

(١) البخاري، **الجامع الصّحيح**، كتاب بدء الوحي، حديث رقم ٢. وانظر تعريف ابن خلدون للوحي في مقدمة هذه الفقرة. ويظهر أنّ هذه التعريفات تنهل من بعضها البعض.

(٢) حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص١٤١.

(٣) ابن طفيل، **قصّة حي بن يقظان**، ص ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

أخرى «فالمصدر واحد والمظهر متعدّد»[1].

هذا بالنّسبة إلى تعدّد الكتب المنزّلة، أمّا بالنّسبة إلى تعدّد الوحي في الإسلام فإنّ ابن سينا يجد تفسيراً لذلك، فهو يعتبر السنّة النّبويّة من الوحي أيضاً، لأنّ ما يميّزها عن القرآن هو طريقة التّعبير، فكلّما عبّر النّبيّ عن الوحي «بعبارة قد اقترنت بنفس التّصوّر فذلك هو آيات الكتاب، وكلّما عبّر عنه بعبارة نقشيّة فذلك هو إخبار النّبوّة»[2]. والملاحظ أنّ ابن سينا يستعمل نفس المصطلح (الانتقاش) الّذي سقناه في كلام الفارابي سابقاً. فما يسمّيه ابن سينا بإخبار النّبوّة يمكن إدراجه ضمن ما يسمّيه البعض بـ **العلم الحصولي** وهو العلم الّذي يتمّ «بحصول صورة الشّيء عن المدرك ويسمّى بالعلم الانطباعي [أيضاً] لأنّ حصول هذا العلم بالشّيء إنّما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشّيء في الذّهن لا بمجرّد حضوره»[3].

على أنّ استعمالهما لنفس المصطلح لا يعني أنّهما متفقان في المفهوم، فقد لاحظنا أنّهما يختلفان في تصوّراتهما للوحي والنّبوّة أو العلم الإلهي حسب عبارة الكندي. وهذا الاختلاف لا ينحصر بين الفارابي و تلميذه ابن سينا فقط، بل يمكن اعتباره سمة مشتركة بين جلّ الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد. ويظهر ذلك خاصّة في مسألة تبدو ذات صلة وثيقة بمسألة الوحي والنّبوّة وتتعلّق

---

(١) حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص ١٤٣.

(٢) ابن سينا، **الرسالة العرشيّة**، ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص١٤٢.

(٣) أنظر: القنّوجي، **أبجد العلوم**، المجلّد الأوّل، الباب الثّالث، الفصل الأول، ص ٣٦.

بمكانة النّبيّ مقارنة بالفيلسوف، بما أنّ كليهما له شرف الاتّصال بالعقل الفعّال، وأنّهما يهدفان إلى معرفة الحقيقة، فالشّريعة حقّ، والفلسفة حقّ على حدّ تعبير ابن رشد.

٢ ـ منزلة النبي

هل يمكن طرح هذه القضيّة إذا لم يكن الهدف منها التّشريع لأحقّية الفيلسوف في ريادة مجتمعه في ظلّ غياب السّلطة الدّينيّة الأولى في الإسلام كما يتصوّرها المسلمون، بما أنّ الفارابي يرى أنّ رئيس المدينة الفاضلة إمّا أن يكون نبيّاً (وكلّ نبيّ فيلسوف) وإمّا أن يكون فيلسوفاً إذا غاب النّبيّ؟

إنّ ذلك سبب من الأسباب العديدة الّتي دفعت الفلاسفة إلى إعطاء تصوّر لمكانة النّبيّ مقارنة بالفيلسوف. وهو تصوّر يمكن أن نرصده في مستويين اثنين هما:

أ ـ النّبي أرفع من الفيلسوف؛

ب ـ الفيلسوف أرفع من النّبيّ.

وهذه الآراء تعكس في وجه من وجوهها المتعدّدة الصّراع القويّ الّذي كان على أشدّه طيلة القرون السّتّة الأولى للهجرة بين التيّارات الفكريّة والدّينيّة وخاصّةً بين الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة، وكان الهدف من وراء هذا الصّراع السّيطرة على السّاحة الفكريّة، ومن ثمّ السّيطرة على سلطة التّشريع لوجود الآخر المخالف أو عدم وجوده.

أ ـ النّبي أرفع من الفيلسوف:

أمّا الرأي الأوّل فظاهر ممّا تقدّم أنّ الكندي [من بين الفلاسفة الّذين شملهم بحثنا] هو أوّل الدّاعين إليه، لأنّه يقرّ بعجز الفيلسوف أمام قدرة النّبي في معرفة الحقيقة والتّعبير عنها في أوجز الأساليب وأبلغها «فإنْ تدبّر متدبّر جوابات الرّسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفيّة الحقّيّة الّتي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته الّتي أكسبته علمها لطول الدّؤوب في البحث والتّروّض ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السّبيل والإحاطة بالمطلوب (. . .) كلّت من مثل ذلك الألسن المنطقيّة المتحيّلة (. . .) وحجبت عنه العقول الجزئيّة»[1]. فالكندي يرى أنّ الفيلسوف لا يستطيع تحصيل العلم الإلهي ولا سبيل إلى الإحاطة به، لذلك يبقى النّبي هو الشخص المؤهّل لتحصيل العلم الإلهي وتبليغه إلى الخلق، فهو إذن أقدر من الفيلسوف على ذلك، ولهذا السّبب فهو أفضل منه.

ولعلّ تعبير الكندي عن هذا الموقف يعود إلى شدّة حذره من خصومه، فهو لا يريدهم أن يجدوا له رأياً مخالفاً لتصوّراتهم قد يتخذونه سبباً لاستحلال دمه، فهو يقول في إحدى الرّسائل الّتي بعث بها إلى تلميذه المعتصم باللّه وسمها بـ **رسالة في الفلسفة الأولى**: «الحسن بنا أن(. . .) نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا(. . .) من الانحصار عن الاتّساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة توقّياً سوء تأويل كثير من المُتَسَمِّينَ بالنّظر في دهرنا

(١) الكندي، «رسالة في كميّة كتب أرسطو»، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٦.

من أهل الغُرْبَة عن الحقّ وإن تتوّجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحقّ وقلّة معرفتهم بما يستحقّ ذوو الجلالة . . . »[١].

ويمكن أن نذكر مثالاً ثانياً يرى أفضليّة النّبي على الفيلسوف، ولكنّ الخلفيّات المعرفية والإيديولوجية الّتي ينطلق منها تختلف عن مثيلتها لدى الكندي. فأبو سليمان المنطقي (السّجستاني) لا يُجَوِّزُ المقارنة بين الشّريعة والفلسفة أصلاً، لأنّهما تختلفان من حيث طريق المعرفة فيهما، فالفيلسوف يحصّل المعرفة من طريق العقل والنّبي يطّلع على الحقائق من طريق الوحي، فهي منقولة إليه نقلاً فلا يردّ منها شيئاً بعقله. بينما الفيلسوف يستطيع أن يقلّب النّظر في معارفه فلا يقبل منها إلاّ ما يقبله عقله، هذا بالإضافة إلى طبيعة مصدريهما، فالفلسفة علم بشري زائل والوحي علم إلهي باق لذلك يتساءل أبو سليمان فيقول: «فأين الدّين من الفلسفة؟ وأين الشّيء المأخوذ بالوحي النّازل، من الشّيء المأخوذ بالرّأي الزّائل؟»[٢].

كما يرى أنّ العقل موهبة من اللّه جلّ وعزّ لكلّ عبد، وهذا يعني أنّ جميع البشر يشتركون في المعرفة ولكن كلّ واحد له نصيب منها بقدر تحصيله لها، أمّا الشّريعة فهي «مأخوذة عن اللّه عزّ وجلّ بواسطة السّفير بينه وبين خلقه من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات، وظهور المعجزات (. . .) وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه ولابدّ من التّسليم للدّاعي إليه، والمنبّه

---

(١) الكندي، «رسالة الكندي إلى المعتصم باللّه في الفلسفة الأولى»، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص١٠٣.

(٢) أبو حيّان التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، اللّيلة السابعة عشرة، ص١٦٦.

عليه، وهناك يسقط لِمَ، ويزول هَلاّ، ويذهب لَوْ ولَيْتَ في الرّيح»[1].

ويأتي كلام أبي سليمان في إطار نقده اللاّذع لإخوان الصّفاء حول محاولتهم التّوفيق بين الشّريعة والفلسفة وجعل النّبي والفيلسوف في مرتبة واحدة، وهذا ما لا يمكن أن يحصل حسب أبي سليمان لأنّ المباحث الّتي يهتمّ بها كلّ منهما تختلف في مضمونها وفي أهدافها. فالشّريعة لا تتضمّن علوم التّنجيم والطّبيعة والهندسة والمنطق، كما لا تحوي الفلسفة علوم الشّريعة كالفقه وعلم الكلام وعلوم القرآن والحديث، لذلك لم يفزع المختلفون من المسلمين إلى أصحاب الفلسفة في شيء من دينهم، كما لم يوص صاحب الشّريعة بأن تقوّم شريعته بالفلسفة ولم يشجع المتفلسفين على تفسيرها بها[2].

ويختم أبو سليمان حديثه حول تفصيل هذه المسألة فيقول: «وبالجملة، النّبيُّ فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النّبيّ، وعلى الفيلسوف أن يتّبع النّبيّ، وليس على النّبيّ أن يتّبع الفيلسوف، لأنّ النّبيّ مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه»[3].

إنّ هذا الموقف قد عبّر عنه أيضا فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد في كتابه **تهافت التّهافت**، حيث بيّن في معرض ردّه على أبي حامد الغزالي في المسألة العشرين: «أنّ كلّ نبي حكيم وليس كلّ حكيم نبيـّا»[4]. ثمّ أبرز أنّ هذه المسألة بالذّات هي «أصدق كلّ

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٣٢٦.

قضيّة». وهذا يعني أنّ ابن رشد يضع النّبي والعلوم الّتي يأتي بها في مرتبــة أعـلـى من الفيلسوف وعلومه الفلسفيّة.

غير أنّه ـ وإن كان قد وضع النّبي في مرتبة أعلى من الفيلسوف ـ فإنّه غلـّب في أحيان عديدة العلوم العقليّة على علوم الشريعة، فقد بيّن في كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال** أنّه متى أدّى التّفكير الفلسفي ـ وهو ما يسمّيه **النّظر البرهاني** ـ إلى نتائج مخالفة لما ورد في ظاهر الشّريعة فإنّه يجب أن نقارن ـ حسب ابن رشد ـ بين تلك النّتائج و ظاهر الشّرع، ومن ثمّ يقترح جملة من الفرضيّات لحل هذه المشكلة:

ـ فإمّا أن تكون الشّريعة قد سكتت عمّا أدّى إليه البرهان من نتائج، وهنا ليس ثمّة تعارض بينهما، لأنّ ذلك بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشّرعي.

ـ وإمّا أنّ تكون الشّريعة قد أتت على ذكر هذه النّتائج ذكراً يوافق نتائج البرهان فلا تعارض، وإمّا أن تكون الشّريعة قد أتت على ذكر هذه النّتائج ذكراً يخالف نتائج البرهان، ومن ثمّ يحصل الخلاف بين الشّريعة والتفكير الفلسفي، ومن هنا نستنتج موقف ابن رشد. فهو يدعو إلى تطويع النّصوص الشّرعيّة وإخضاعها لآليّة التّأويل، لأنّ الشريعة لها ظاهر وباطن، فالفيلسوف يبقى الأقدر في نظره على معرفة الحقيقة، ومن هذه الزّاوية تبدأ كفّة الفيلسوف في الرّجحان، لأنّ النّبيّ شخص ليس ممّا يتكرّر وجوده على حدّ تعبير ابن سينا، ومن ثمّ فشّريعته تجيء مرّة واحدة، بينما الفيلسوف وجوده متواصل بتواصل الاجتماع البشري، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ موقف ابن رشد هذا له ظاهر وباطن أيضاً. فالظّاهر أنّه

يصرّح بأفضليّة النّبيّ على الفيلسوف أمّا الباطن، فإنّه يرى أفضليّة الفيلسوف على النّبيّ.

ب ـ الفيلسوف أرفع من النّبيّ:

أمّا الرأي الثّاني والقائل بأنّ الفيلسوف أرفع درجة من النّبي فإنّه يمكن ملاحظته فيما عرضناه سابقاً من كلام الفارابي، فقد رأينا أنّه يوسّع من دائرة الوحي لتشمل الفيلسوف أيضاً، بل إنّه بإسناده الوحي إلى رئيس المدينة الفاضلة، وفي اللّحظة الّتي يختفي فيها النّبي صاحب الشّريعة عن الدّنيا «يبقى الفيلسوف الجدير بهذا الاسم، فهو الوحيد الّذي يقدر على أن يحصّل حقائق العلم الإلهي الّتي تحملها هذه الأديان»[١]. فمن ناحية الحضور والغياب، فكأنّ الفيلسوف هو القاعدة والنّبيّ هو الاستثناء. هذا إضافة إلى اختلاف تصوّرهما للحقيقة، فإذا كانت المعرفة عند الفيلسوف تكمن في التجرّد كلّية من كلّ ما هو مادّي ومحسوس حتّى يتمّ الاتصال بالعقل الفعّال ويحصل الفيض، فإنّ المعرفة عند النّبي بما هي ناتجة عن القوّة المتخيّلة ومتّصلة بمجال الرّؤيا والكشف فإنّها تعتبر تصوّراً مشوّشاً على حدّ تعبير دي بور، فأمور النّبوّة عند الفارابي تأتي «في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسّي وبين المعرفة العقليّة الخالصة. على أنّه إذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق والسياسة يجعل للدّين شأناً كبيراً في التّهذيب فهو يعدّه من حيث القيمة المطلقة أدنى مرتبة من المعرفة العقليّة الخالصة»[٢].

---

(١) لويس غارديه، **التوفيق بين الدّين والفلسفة عند الفارابي**، ص١٥.

(٢) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ص١٨٦ ـ ١٨٧.

إنّ النّظر إلى النّبي على أساس أنّه أقلّ درجة من الفيلسوف لم يبيّنه الفارابي وحده، فإخوان الصّفاء يقولون بذلك أيضاً، إذ يجعلون فروقاً محدّدة بينهما: «فالأنبياء يطبّون للمرضى حتّى لا يتزايد مرضهم، وحتّى يزول المرض بالعافية فقط. فأمّا الفلاسفة فإنّهم يحفظون الصّحة على أصحابها حتّى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبّر المريض ومدبّر الصّحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف»(١). ولذلك كانت نتائج الطبيبين متفاوتة المنفعة، فالفضائل الّتي يكتسبها الإنسان من معرفته للشريعة تقليديّة يعتريها الظّنّ، أمّا الفضائل الّتي يحصّلها من معرفته للفلسفة فهي برهانيّة يقينيّة، وعلى هذا الأساس فإنّ «النّبي محتاج إلى تتميم ما يأتي به من جهة الحكيم، [أمّا] الحكيم [فهو] غنيّ عنه»(٢).

إنّ قول إخوان الصّفاء إنّ الفيلسوف أفضل من النّبيّ يبرّر الرّأي القائل إنّ رسائلهم لا تتضمّن إلاّ فلسفة تلفيقيّة ليس الغرض منها التّوفيق بين الفلسفة والشّريعة كما يصرّحون بذلك في مقدّمة هذه الرّسائل فما هي طبيعة العلاقة بين الفلسفة والشّريعة حسب الفلاسفة؟ أهي حقّا توفيقيّة؟

٣ ـ " تفسير " الفلاسفة للقرآن

لا نعني بتفسير الفلاسفة للقرآن أنّهم قاموا بنفس العمل الّذي قام به المفسّرون المسلمون للقرآن، بل نقصد بذلك إيراد بعض

---

(١) أبو حيّان التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، اللّيلة السابعة عشرة، ج ٢، ص١٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص١٧٣.

محاولات الفلاسفة لتفسير عدّة آيات من منظور فلسفي. وتكمن أهميّة تفسيرهم للنص القرآني في إبراز كيفيّة فهم هذه الفئة من المسلمين للنّص القرآني، وهو فهم يختلف اختلافاً كلّياً عن فهم بقيّة المسلمين لهذا النّصّ، ولكنّ هذه الفئة لم تخرج في نهاية المطاف عن المبدأ العامّ الّذي انتهجته كلّ الفئات تقريباً من حيث تطويع النّصّ القرآني ليتوافق مع تصوّرات كلّ فئة من الفئات للعالم وللأشياء، ومحاولة هذا التّطويع نلاحظها بكلّ وضوح في تفسير العديد من الفلاسفة لعدّة نصوص قرآنيّة.

ويمكن أن نأخذ مثالاً على ذلك تفسيري كلّ من الكندي و ابن سينا للعديد من الآيات والسّور القصيرة، من قبيل تفسير الكندي للآيات ٧٨ ـ ٨٣ من سورة يس ٣٦، وكذلك تفسيره للآية ٦ من سورة الرّحمن ٥٥، إضافة إلى تفسير ابن سينا للآيات ٧ ـ ١٠ من سورة الواقعة ٥٦، وتفسيره لسور الإخلاص ١١٢ والفلق ١١٣ والنّاس ١١٤.

أمّا الكندي فيقول في سياق تفسيره للآية «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» [يس ٣٦/ ٧٨]: «أنّه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميما أن تكون أيضاً. فإنّ جمع المتفرّق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه»، مؤكّداً أنّ الأمرين عند اللّه سواء لأنّ القوّة الّتي أبدعت يمكن أن تعيد خلق ما حوّلته رميماً، معتبراً «أنّ السّائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة اللّه قد ضمّن سؤاله إقراراً بأنّه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن هو معدوم فعظمه كان اضطراراً [بعد أن] لم تكن فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضاً فإنّها موجودة حيّة بعد أن لم تكن

حيّة فممكن أيضاً أن تصير حية بعد إذ هي لا حيّة»[1].

كما بيّن أنّ اللّه قادر على أن يخلق الشّيء من نقيضه كإخراج النّار من الشّجر الأخضر وذلك ما أفاده قوله «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَآ أَنتُم مِّنْه تُوقِدُونَ» [يس٣٦/ ٨٠]، فخلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أسهل من خلق السّماوات والأرض بعد أن لم يكن وهذا المعنى تضمّنته الآية: «أَوَلَيْسَ الَذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ» [يس ٣٦/ ٨١].

وبما أنّ اللّه قادر على كلّ شيء وفق هذا التّفسير، فإنّ الكندي يرى أنّ خلق أي شيء يكون بأمر اللّه فقط فهو: «إنّما يريد فيكون مع إرادته ما أراد»[2].

وللكندي رسالة في تفسير الآية ٦ من سورة الرّحمن ٥٥، حيث يضمِّنُ رسالته إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ: «ما فُسِّرَ به قول اللّه جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" بمقاييس عقليّة». [الرّحمن ٥٥/٠٦] معتبرا أنّ كلّ ما قاله الرّسول محمّد وما أدّاه عن ربّه مفهوم بالمقاييس العقليّة، ثمّ يبدأ بعد ذلك بتفسير لفظ السّجود

---

(١) الكندي، «رسالة في كمية كتب أرسطو»، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، ص٣٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٥. وانظر أيضاً إلى تعليق المحقّق (محمد عبد الهادي أبو ريدة) على هذا التّفسير ضمن مقدمته **للرّسائل**، حيث يعتبر أنّ الكندي أراد أن يبرز من خلال ذلك الأبعاد النّظريّة الّتي تتضمّنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النّتائج الّتي تلزم عنها من جهة أخرى. ص٥٦.

تفسيراً لغويّاً، فيرى أنّ له معنيين: «فهو يقال على وضع الجبهة في الصّلاة على الأرض وإلزام باطن الكفّين والرّكبتين الأرضَ، ويقال أيضاً على الطّاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا ركبتان». وبعد تفضيله المعنى الثّاني يمرّ إلى تفسير لفظ الطّاعة الّذي يحتمل معنيين أيضاً، فالطّاعة تقال على التّغيّر من النّقص إلى التّمام، وتقال كذلك على الانتهاء إلى أمر الآمر الّذي ينتهي إليه المأمور باختياره. وبعد إغراقه في تفصيل ذلك ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ «الأشخاص العلية إذ لم يبق لها من معنى السّجود إلاّ الانتهاء إلى أمر الآمر [الّذي هو اللَّه] إذ ليس لها الآلة الّتي يكون بها السّجود للصّلاة»[1].

أمّا ابن سينا فقد بيّن أنّ النّفس الإنسانيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، دلّت على ذلك الآيات ٧ ـ ١٠ من سورة الواقعة ٥٦: «فالنّفس إمّا أن تكون كاملة في العلم والعمل، وإمّا أن تكون ناقصة فيهما، وإمّا أن تكون ناقصة في العمل، أو بالعكس، فتكون أصناف النّفوس بحسب القسمة الأولى ثلاثة كما ورد في القرآن: «وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَةً * فَأَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ ٱلْمَشْأَمَةِ مَآ أَصْحَابُ ٱلْمَشْأَمَةِ * وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ * أُوْلَـٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ ٱلنَّعِيمِ» [الواقعة ٥٦/٧ ـ ١٠][2]. وعلى أساس هذا التّقسيم يعتبر ابن سينا أنّ الكاملين في العلم هم السّابقون، وهم في المرتبة القصوى من السّعادة، لأنّ اللَّه ألحقهم بعالم العقول، وأمّا أصحاب اليمين فهم في المرتبة الوسطى، لأنهم يرتفعون عن عالم الاستحالة،

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٤ ـ ٢٤٦.

(٢) ابن سينا، **رسالة في معرفة النّفس النّاطقة وأحوالها**، الفصل الثّالث: «في مراتب النفوس في السّعادة والشّقاوة بعد المفارقة عن الأبدان»، ص١٨٧.

ويتّصلون بنفوس الأفلاك، ويتطهّرون عن دنس عالم العناصر، ويشاهدون النّعيم الّذي خلقه اللّه تعالى، وأمّا أصحاب الشّمال، فهم النّازلون في المرتبة السّفلى «المنغمسون في بحور الظّلمات الطّبيعيّة المتنكسون في قعر الأجرام العنصريّة المتحسون في دار البوار».

ثمّ يستدلّ ابن سينا على سوء أصحاب هذه المرتبة فيقول: «وهم الّذين دعوا هنالك ثبوراً "لاَّ تَدْعُواْ الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُواْ ثُبُوراً كَثِيراً" [الفرقان ٢٥/ ١٤]». وقد اعتبر أنّ هذه الأحوال: «قد اتّفق على صحّتها الوحي الإلهي والآراء الحكميّة»[١].

أمّا تفسيره لسورة الإخلاص ١١٢، فقد بيّن فيه أنّ الـ هُوَ في قوله «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» [الإخلاص ١١٢/ ١] هو المطلق وهو الّذي لا تتوقّف ماهيته على غيره، لأنّ المتوقّف على الغير ما لم يعتبر الغير لم يعتبر، فلا يكون هو هو، أمّا الّذي هويته لذاته فهو هو سواء اعتبر غيره أو لم يعتبر. ومن ثمّ فإن "هـو" الّذي وصف اللّه به نفسه لا يمكن أن يكون ممكن الوجود بل يجب أن يكون واجب الوجود، لأنّ الممكن متوقّف على الغير، أمّا الواجب فهو وجود اختصّ اللّه به، وهذا يعني أن يكون وجود اللّه حسب تصوّر ابن سينا مغايراً لوجود غيره، من حيث ينتفي أن يكون مركّباً، فهو إذن بسيط، كما يجب أن يكون ليس له حدّ. وليؤكّد اللّه هذه الصّفات أتى بصفة جامعة لها هي "اللّه" فهو إله مطلق لا حدّ له، كما دلّ على أنّه بسيط وليس بمركّب بقوله "أحد". فهذا اللّفظ يدلّ على أنّه إله مطلق، كما يدلّ على المبالغة في الوحدانيّة، فقد «دلّ ذلك على أنّه

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

واحد في ذاته من كلّ وجه». أمّا قوله «اللَّهُ الصَّمَدُ» [الإخلاص ١١٢/ ٢] فقد اعتبره بمثابة الشّرح لمعنى الألوهيّة الّتي جاءت في بداية السّورة، معرّفة لمعنى الهويّة المطلقة. وكلمة الصمد تنفي أن يكون لله باطن أي تنفي أن تكون له ماهيّة، وهذا يعني أنّه إله تتوافر فيه صفتا الأبديّة والأزليّة.

ومن معاني كلمة الصّمد أيضاً السّيادة، فاللّه هو سيد الكلّ، فهو يتحقّق وجود غيره به، فالكلّ يصدر عنه من طريق الفيض. ولكنّ هذا الغير ليس مثله لذلك قال اللّه «لَمْ يَلِدْ» ونفى أن يتولّد هو عن غيره فقال «وَلَمْ يُولَدْ» [الإخلاص ١١٢/ ٣]. فاللّه وفق تفسير ابن سينا :«لا يتولّد عنه مثله، لأنّه غير متولّد عن غيره، وبيّن أنّه وإن كان إلها لجميع الموجودات فيّاضا للوجود عليها، فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله». أمّا قوله «وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ» [الإخلاص ١١٢/ ٤] فيفسّره بكون اللّه لمّا كان واحداً من كلّ وجه وكان أبديّاً وأزليّاً ولم يشاركه أحد ولم يكن مثله فإنّه لا يمكن أن يكون له مكافىء في الوجود.

إنّ هذه السّورة حسب تفسير ابن سينا هي أفضل تعريف جاء به القرآن للّه الّذي يسمّيه واجب الوجود، ولمّا دلّت على: «جميع ما يتعلّق بذات اللّه كانت كما ورد معادلة لثلث القرآن»[1].

وهذه الطّريقة في التّفسير قد اتبعها ابن سينا في سورتَيْ الفلق والنّاس، فقول اللّه «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» [الفلق ١١٣/ ١] لا يتضمّن

---

(١) ابن سينا، **الرّسالة الصمديّة**، ضمن: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص ١١١ ـ ١١٢.

أمراً للرّسول كما نطالع ذلك في التّفاسير المتداولة[1]، بل هو أمر للنّفس النّاطقة، بأن تستعيذ من القوى الحيوانيّة الّتي هي جزء من النفس، والنفّاثات في العقد هي القوة النباتيّة، أمّا الاستعاذة من شرّ حاسد إذا حسد فهي استعاذة النّفس من البدن وتجسّد: «النزاع الّذي نشأ بين آدم وإبليس وهو الدّاء العضال»[2]. كما يرى في تفسيره لقوله «مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ» [النّاس ١١٤/ ٤ ـ ٥]. «أنّ القوّة المستعاذ منها هي القوّة المتخيّلة الّتي تأخذ النّفس في اتجاه المادّة بينما النّفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى، فهي تخنس أي تتحرّك بالنّفس إلى العكس، ولهذا سمّيت خنّاساً». فهذه القوّة «توسوس في الصّدور الّتي هي المطيّة الأولى إلى النّفس». أمّا الجنّة فيعتبرها من الحواس الباطنة لأنّها تعني الاستتار، والنّاس هم الحواس الظاهرة، لأنّها تعني الاستئناس[3].

هذه إذن بعض النّماذج من تفسير الفلاسفة للقرآن، وهو تفسير له ما يميّزه عن غيره من التّفاسير، وأهمّ هذه الميزات تحويل النّص القرآني إلى خطاب فلسفي يستجيب للمقولات الفلسفيّة الّتي يعتنقها هؤلاء الفلاسفة، فهذه التّفاسير هي تفاسير فلسفية مشبعة بروح

---

(١) انظر مثلاً: **تفسير الطّبري**، حيث يقول في تفسير هذه الآية: «قل يا محمد أستجير بربّ الفلق من شرّ ما خلق من الخلق»، ج ٣٠، ص٣٤٩.

(٢) ابن سينا، **رسالة في تفسير المعوذة الأولى**، ضمن: حمودة غرابة، **التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) ابن سينا، **رسالة في تفسير المعوذة الثّانية**، ضمن: حمودة غرابة، **التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن سينا**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

إسلاميّة، وإن أكّد أصحابها أنّها موافقة لما جاء به الوحي، وهي تعكس مدى تغليب هؤلاء الفلاسفة لاختياراتهم المعرفية وإسقاطها على النّصوص القرآنية لتتلاءم وهذه المعرفة.

على أنّ المتأمّل في هذه التّفاسير يمكن أن يلاحظ عدم تطرُّق الفلاسفة إلى آيات الأحكام، ويعود ذلك إلى سبب بسيط وهو أن هذا النّوع من الآيات لا يدخل ضمن اهتمامات الفيلسوف، فتلك ممّا يُهتمّ به في مجال العلوم العمليّة، وهي الفقه. أمّا ما اهتمّوا به من آيات، فله صلة وثيقة بالعلم الإلهي الّذي يبحث في الموجود بما هو موجود، وفي المبادئ الكلّية للعلوم، وفي الموجودات المنتزعة حسب عبارة الفارابي، لذلك كانت الآيات المفسّـرَةُ متعلّقة بالخالق وبخلقه، وخاصّة السّماوات والأرض، والنّفس ومكوّناتها، إضافة إلى أحول المعاد الأخروي والثّواب والعقاب فيه، ومآل الإنسان في الآخرة.

ويمكن أن نشير أيضاً إلى ما قد يترتّب عن هذا التّفسير من نتائج قد تكون لها صلة بالعقيدة والإيمان، فتفسير الكندي لسجود الجرم السّماوي يخرج فعل السّجود من دلالته الخاصّة بالصّلاة إلى دلالة أعمّ لا تعني بالضّرورة هذا الطقس من طقوس العبادة. فلو تأمّلنا تعريف الفعل الفلسفي عند هؤلاء الفلاسفة فإنّنا سنلاحظ بوضوح أنّ ما ذكره الكندي من أنّ السّجود هو الانتهاء إلى أمر الآمر هو عينه فعل التّفلسف الّذي يقوم به الفيلسوف بما أنّه يرى أنّه الكمال في طلب الحقّ، ومن يصبح كلّ ما يقوم به الفيلسوف عبادة.

ويمكن أن ننظر أيضاً في حضور النّصوص القرآنيّة في مختلف كتاباتهم الفلسفيّة حضوراً موظّفاً، بما أنّ التّوظيف هو نوع من الفهم

والتّفسير أيضاً رغم ما فيه من تعسّف على النّص وبتر لـه من سياقه التّاريخي الّذي تنزّل في إطاره. فابن رشد مثلاً يستشهد في كتابه **تهافت التهافت** بحوالى ستّ وثلاثين آية منها أربع فقط مدنيّة، تركّز أغلبها على إبراز قدرة اللّه من خلال إبداع خلق السّماوات والأرض، بالإضافة إلى ما تضمنته من خطاب تعجيزيّ موجّه إلى مناوئي الدّين الجديد في بداية ظهوره، وهذه سمة من سمات الآيات المكّية، لذلك يمكن أن نتساءل عن سبب حضور هذه النّصوص في كتاب حجاجي مثل هذا الكتاب؟ أم أنّ ذلك هو وجه من وجوه النّزعة التّوفيقيّة بين الفلسفة والدّين؟

٤ ـ ظاهرة التّوفيق بين الفلسفة والدّين

إنّ إثارتنا لمسألة التّوفيق بين الفلسفة والدّين في هذا الفصل تعود إلى اعتبارات منهجيّة، إذ يعسر أن نتجاهل التّطرّق إلى هذه العلاقة كلّما كان الحديث متعلّقاً بمسائل لها صلة بالدّين من قريب أو من بعيد، كعلم الطبيعيّات وعلم الإلهيّات. بل إنّ العلوم الّتي ليست لها صلة بالدّين نفياً وإثباتاً كالمنطق والرّياضيّات قد يتولّد عن تعلّمها اتّصال بالدّين عندما يُستَدلّ بها على إنكار الدّين وجحده حسب ما يذهب إليه الغزالي [١]. ولكنّ ذلك لا يمنعنا من معالجتها في إطار حديثنا عن تصوّر الفلاسفة للوحي والنّبوّة، لأنّ النّبي هو الّذي يبلّغ الوحي، ولأنّ الوحي هو الّذي تتجسّد فيه الشّريعة. وعلى هذا الأساس فإنّ الحديث عن التّوفيق بين الفلسفة والشّريعة هو حديث

---

(١) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضّلال**، ص ص ٤٩ ـ ٦٧.

عن التّوفيق بين الفلسفة والوحي، فالفلسفة علم الفلاسفة والوحي علم الأنبياء حسب تصوّر متفلسفة الإسلام.

وبالعودة إلى ما كُتب حديثاً في هذا المجال، فإنّنا نعثر على مؤلّفات عديدة تناولت مسألة التوفيق هذه مثل كتاب: **التّوفيق بين الدّين والفلسفة عند الفارابي** للمستشرق الفرنسي لويس غارديه، وكتاب: **ابن سينا بين الدّين و الفلسفة** للباحث المصري حمودة غرابة، وكتاب: **بين الدّين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** لمحمد يوسف موسى. وقد حاولت هذه المؤلّفات أن تبحث في مدى نجاح هذا الفيلسوف أو ذاك في الجمع بين الفلسفة والشّريعة على أساس التّوفيق بينهما، فكانت النتائج الّتي توصّلوا إليها منحصرة في رأيين : فإمّا أن يكون الفيلسوف حسب هؤلاء الباحثين قد فشل في مسعاه بوفائه لاختياراته المعرفيّة، وإمّا أن يكون قد حالفه بعض النّجاح لأنّ الشّريعة والفلسفة لا تتعارضان، فالشّريعة ـ على حدّ تعبير ابن رشد ـ دعت إلى اتّباع الفلسفة باعتبارها تدبّراً عقليّاً، كما دلّت الفلسفة على وجود الشّريعة معتمدة على البراهين.

فالكندي مثلاً يعتبر أنّ الدّين لا يختلف عن الفلسفة، ففي سياق ردّه على الفقهاء أو من يسمّيهم "أهل الغربة عن الحقّ"، يرى أنّ كلّ من عاند الفلسفة وسمّاها كفراً شخص عارٍ من الدّين: «لأنّ في علم الأشياء بحقائقها [أي الفلسفة] علم الرّبوبيّة وعلم الوحدانيّة وعلم الفضيلة وجملة علم كلّ نافع والسّبيل إليه والبعد عن كلّ ضارّ والاحتراس منه». معتبراً أنّ طلب هذا العلم واقتناءه هو الّذي أتت به الرّسل الصّادقة فموضوع كلّ من الدّين والفلسفة هو نفسه: «لأنّ الرّسل الصّادقة صلوات اللّه عليها إنّما أتت بربوبيّة اللّه وحده وبلزوم

الفضائل المرتضاة عنده». ويحاول في هذا الإطار أن يضفي بُعداً تشريعيّاً على الاشتغال بالفلسفة من جهة وجوبها أو عدمه: «فإن قالوا إنّه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنّها لا تجب وجب عليهم أن يُحضِرُوا علّة ذلك وأن يُعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء البرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها»[1].

ورغم أنّ الكندي قد اعتمد مصطلح الواجب وغير الواجب، فإنّ تبريره الاشتغال بالفلسفة كان خافتاً بالمقارنة مع ما قام به ابن رشد الّذي خصّص لذلك كتابا مهمّاً سمّاه: **فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال**. فمن بين المهام الّتي أوكلها ابن رشد إلى نفسه بيان أنّ الفلسفة والشّريعة ليستا متعارضتين، فقد بيّن في أكثر من مناسبة أنّ الشريعة تدعو إلى الاشتغال بالفلسفة: «فإذا كانت الشّريعة حقّاً وداعية إلى النّظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له»[2].

ومن مظاهر هذا التّوافق بينهما حسب ابن رشد أنّهما يكمّلان بعضهما البعض. فمن جهة الشّريعة، فإنّ «كلّ شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنّه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشّرائع الّتي استنبطت بالعقل والوحي»[3]. وأمّا من جهة الفلسفة، فبما أنّ الشّريعة لها ظاهر

---

(١) الكندي، «كتاب الكندي إلى المعتصم باللّه في الفلسفة الأولى»، ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج ١، ص١٠٥.

(٢) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤٢.

(٣) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، ص٣٢٦.

وباطن، فإنّ العديد من المسائل الّتي جاءت بها تحتاج إلى التّأويل، وهو آليّة يبقى الفيلسوف الأجدر للقيام بها، إذ لا بد لكلّ من يريد تأويل النّصوص الشّرعيّة أن يكون من أهل البرهان، أي فيلسوفاً، فابن رشد يقطع «قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشّرع أنّ ذلك الظّاهر يقبل التّأويل على قانون التّأويل العربي (...) وما أعظم اليقين (...) عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[1].

غير أنّ أبا الوليد لا يصوّر علاقة مثاليّة بين الفلسفة والدّين، فقد بدا واعياً بالتّخاصم والتّباغض الحاصل بينهما، وقد أرجع سبب ذلك إلى انقسام النّاس إلى صنفين: صنف يذبّ عن الشّريعة وينبذ الحكمة، وصنف يفعل عكس ذلك، وكلاهما مخطئ في نظره. كما وجّه ابن رشد لوماً شديداً إلى من ينتسب إلى الفلسفة وهو منابذ للشّريعة، فهو بهذا يلحق الضّرر بالفلسفة، ويزيد من نقمة أعدائها عليها، معتبرا أنّ «الإذاية من الصّديق هي أشدّ من الإذاية من العدوّ». ووجه الخطأ عند كلا الطّرفين هو أنّهما يجهلان أنّ «الحكمة هي صاحبة الشّريعة والأخت الرضيعة (...) وهما المصطحبتان بالطّبع، المتحابّتان بالغريزة»[2].

ولا يفوتنا هنا أن نذكّر بموقف إخوان الصّفاء في هذه المسألة، فلئن أُعتُبِرت رسائلهم الفلسفيّة حاوية لمذهب تلفيقيّ لجمعهم بين كلّ المذاهب والآراء فإنّهم صرّحوا في أكثر من مناسبة بأنّه «متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشّريعة العربيّة فقد حصل

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٨.

الكمال». وقد برّر إخوان الصّفاء اتجاههم إلى هذا التّوفيق بأنّ «الشّريعة قد دنّست بالجهالات واختلطت بالضّلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة وذلك لأنّها حاوية للحكمة الاعتقاديّة والمصلحة الاجتهاديّة»[1].

إنّ هذا التّوفيق الّذي أراد الفلاسفة المسلمون أن يعملوا على بيانه من خلال التّأكيد على عدم التّعارض بين الفلسفة والدّين لا يعكس عدم قبول فئة من المسلمين لعلوم الأوائل فحسب، وهذا أمر قد حاولنا الوقوف عليه في الفصل الأوّل، بل يعكس أمراً في غاية الأهميّة ويتعلّق بطبيعة العلاقة بين الحضارة الإسلاميّة وغيرها من الحضارات الأخرى، ففي وقت وصلت فيه الحضارة الإسلامية إلى أوج ازدهارها وتقدّمها، كان من الطّبيعي أن يشعر العرب بالتفوّق الحضاري على غيرهم بدعوى أنّهم أفضل الأمم، و أنّ آخر الأنبياء كان منهم، إضافة إلى تصوّرهم أنّهم يملكون الحقيقة المطلقة، وأن الإسلام قام بنسخ كلّ الشّرائع قبله. ففي ظلّ انتشار هذا التصوّر بين المسلمين وقف الفلاسفة المسلمون موقفاً مخالفاً لموقف العامّة، بل لموقف الخاصّة من أصحاب الثّقافة التّقليديّة، وهو الموقف الّذي يتجسّد في ظاهرة الانفتاح على الآخر. فهذه الظاهرة جديرة بالاهتمام إذا ما تناولناها من زاوية نظر دينيّة. فالفلاسفة لا يتحرّجون من البحث عن الحكمة في أيّ وعاء وجدت، من دون النّظر في اعتقاد صاحب تلك الحكمة أو جنسه، فالحقّ حسب الغزالي يعرف بالحقّ ولا يعرف بالرّجال مثلما هو الحال بالنّسبة إلى منهج الفقهاء وأصحاب الحديث.

---

(١) أبو حيّان التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الليلة السّابعة عشرة، ص ١٦٣.

فالفلاسفة المسلمون يؤمنون بظاهرة التّراكم المعرفي، فلا غنى - حسب رأيهم - عن المعارف الّتي أنتجتها البشريّة منذ القدم، لأنّه «لم ينل الحقّ - بما يستأهل الحقُّ - أحد من النّاس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم، بل كان كلّ واحد إمّا لم ينل منه شيئاً، أو نال منه شيئاً يسيراً (. . .) فإذا جمع يسير ما نال كلّ واحد من النّائلين الحقَّ منهم اجتمع من ذلك له قدر جليل»[1]. وعلى هذا الأساس يدعو الكندي إلى شكر كلّ من أتى بالحق سواء كان ذلك الحقّ يسيراً أم كثيراً لأنّه «غير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدّته واشتدّ بحثه ولطف نظره وآثر الدّأب ما اجتمع بمثل ذلك [أي بمثل ما تركه لنا الأوّلون]»[2].

والموقف نفسه نطالعه عند الفارابي، فهو يعتبر أنّه لا حجّة ولا يقين أحكم من اجتماع عقول كثيرة، لأنّ هذه العقول المختلفة إذا اتّفقت بعد التّأمّل والتّدرّب والبحث والتّنقير والمعاندة «فلا شيء أصحّ ممّا اعتقدته، وشهدت به، واتّفقت عليه»[3]. والمتتبّع لهذه العقول يكون أقرب النّاس إلى الحقيقة، وأعرفهم بها. غير أنّ «الجماعة المقلّدين لرأي واحد، المدّعين لإمام يؤمّهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربّما يخطئ في الشّيء الواحد. . .»[4].

---

(١) الكندي، «رسالة في كميّة كتب أرسطو»، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، ص ١٠٢.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص٣١.

(٤) نفس المصدر والصّفحة. لاحظ أنّ هذا القول يحمل نقداً لاذعاً في نفس الوقت لأصحاب الثّقافة التّقليديّة بما أنّهم يتقيّدون بما جاء به إمامهم أو نبيّهم، ولا يعترفون برأي غيره.

على أنّ هذه الدّعوة إلى حتميّة الاعتراف بما لدى الحضارات الأخرى من معرفة، وإلى ضرورة أن تكون العلوم الفلسفيّة هي الأوْلَى بالاهتمام، قد دفعت الفلاسفة المسلمين إلى تأويل النّصّ الدّيني وتطويعه ليتلاءم وهذه العلوم، ولكن هذه المحاولات قد أفرزت تصوّرات مختلفة لتلك النّصوص. وهو الأمر الّذي ولّد اختلافات عديدة بينهم وخاصّة فيما يتعلق بالعديد من القضايا الجوهرية مثل تصوّرهم لله من حيث صفاته، وكذلك تصوّرهم للعالم وعلاقته بالذّات الإلهيّة، بالإضافة إلى نظرتهم إلى المعاد الأخروي وكيفيّة حشر العباد. وهذه المسائل ستثير جدلاً كبيراً بين المسلمين بمختلف توجّهاتهم العقديّة، وخاصّة بين الفلاسفة أنفسهم.

الفصل الثّالث

مسائل الخلاف بين الفلاسفة المسلمين

رأينا في الفصل الأوّل من هذا العمل كيف كانت علاقة الفلاسفة المسلمين بغيرهم سواء كانوا من العامّة أم من أهل الحديث أم من الفقهاء، وهذه الفئات هي نماذج من المجتمع الإسلامي تبرز كلّها أنّ الفلاسفة المسلمين لم تكن لهم مكانة مرموقة في مجتمعاتهم، رغم أنّهم يرون أنفسهم لا يقلّون قيمة عن الأنبياء والمرسلين، لذلك كان لهم فهمهم الخاص للنّصوص الدّينيّة، وهذا ما حاولنا أن نقف عليه في الفصل الثاني. وقد استطعنا من خلال ذلك أن نبيّن وجهات نظرهم حول العديد من المسائل الّتي تناولوها بالدّرس، من قبيل أهمية الفيلسوف، من حيث مقارنته بالنبيّ، ومن جهة امتلاكه للمعرفة المطلقة، بالإضافة إلى القول بمجازيّة النّصّ الدّيني.

غير أنّ ذلك لا يعني أنّهم كانوا متّفقين على مجمل المسائل الّتي عالجوها. فمن طبيعة الخطاب الفلسفي منذ القديم أنّه كان خطاباً نقديّاً على الدّوام، لذلك عرف الفلاسفة المسلمون حركة نقديّة مهمّة فيما بينهم رغم ما انتهت إليه من إقصاء للرّأي المخالف وتكفيره، وقد تجلّت هذه الحركة في ظهور العديد من المؤلفات

أهمّها: **تهافت الفلاسفة** و**المنقذ من الضّلال** لأبي حامد الغزالي؛ **وتهافت التهافت**، **وفصل المقال**، و**الكشف عن مناهج الأدلّة** لأبي الوليد بن رشد؛ إضافة إلى كتاب **حيّ بن يقظان** لابن طفيل. وهي مؤلّفات عرض فيها أصحابها مواقفهم المختلفة من عدّة قضايا فلسفيّة فوجّهوا النّقد إلى بعضهم البعض، كما حاول البعض الآخر أن يدافع عن غيره ممّن كان متّفقاً معه في مسائل عديدة.

والشّائع عن كتاب **حيّ بن يقظان** أنّه قصّة إنسان عاش وحده في جزيرة نائية منذ اللّحظة الأولى الّتي وُلد فيها، غير أنّ ذلك هو ما تضمّنه القسمان الثّاني والثّالث منه، وأمّا القسم الأوّل فقد خصّصه ابن طفيل لذكر موقفه من الفلسفة المشرقيّة وخاصّة ممّا كتبه الفارابي وابن سينا والغزالي. كما وجّه أيضاً بعض الملاحظات خصّ بها ابن باجة وفلسفته.

وقد اعتبر ابن طفيل أنّ فلسفة الفارابي كثيرة الشّكوك لما فيها من تناقض وغموض، فالفارابي يذكر في كتاب **المدينة الفاضلة** أنّ النفوس الشّريرة باقية بعد الموت، ثمّ يرى في كتاب **السّياسة المدنيّة** أنّ النّفوس الفاضلة هي الباقية وحدها، كما يرى في كتاب **الأخلاق** أنّ سعادة الإنسان إنّما تكون في الدّنيا فقط، فهذا التّناقض يبدو خطيراً حسب ابن طفيل، لأنّ صاحبه «صيّر الفاضل والشّرّير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكلّ إلى العدم»[١].

ورأى أنّ ما نقله ابن سينا من فلسفة أرسطو لم يكن نقلاً صافياً، فابن سينا ادّعى أنّه اتّبع فلسفة المشّائين عندما ألّف كتابه

---

(١) ابن طفيل، **حيّ بن يقظان**، ص١١٢ ـ ١١٣.

الشّفاء، والحقّ أنّه «من عني بقراءة الشّفاء، وبقراءة كتب أرسطو ظهر لـه في أكثر الأمور أنّها تتّفق وإن كان في كتاب **الشّفاء** أشياء لم تبلغ لنا عن أرسطو»[١].

كما لاحظ ابن طفيل أنّ الغزالي لم يلتزم في كتبه موقفاً واحداً، بل كان يعكس من خلالها تناقضاً واضحاً في آرائه، وخاصّة في ما ضمّنه فيـها من انتـقادات للفلاسفة، فهي كتب «تربط في موضع وتكفر بأشياء ثمّ تنتحلها»[٢].

أمّا بالنّسبة إلى نقده لابن باجه، فقد عاب عليه عدم التزامه بما كان قد وعد به من وصفه لحال السّعداء في بعض مؤلّفاته، وقد ألمح ابـن طـفيـل فـي سياق كلامه إلى تـناقـض لـدى ابـن بـاجه «بين آرائه الفلسفيّة الدّاعية إلى السّموّ والزّهد وسعيه عمليّاً إلى الإكثار من المال والجمع له»[٣].

ونماذج نقد الفلاسفة المسلمين لبعضهم البعض كثير ومتعدّد الأوجه، لذلك سنقتصر في هذا القسم من عملنا على ذكر أهمّ المسائل الّتي كان الخلاف فيها شديداً بينهم، ويمكن أن نأخذ مثالاً على ذلك المسائل الّتي كفّر الغزالي بسببها ابن سينا والفارابي وهي ثلاث مسائل:

- **مسألة قدم العالم وحدوثه؛**
- **مسألة علم اللّه بالجزئيّـات وعدمه؛**
- **مسألة روحانيّة المعاد الأخروي وجسمانيّته.**

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣) محمد الربيعي، **ابن رشد وفلاسفة الإسلام**، ص٣٢.

وقد أدرج الغزالي هذه المسائل ضمن العلم الإلهي الّذي بيّن من خلاله أنّ الفلاسفة كثرت أغاليطهم فيه، ومجموع هذه الأغاليط يرجع إلى عشرين أصلاً: «يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر(...) أمّا المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافّة المسلمين، وذلك في قولهم إنّ الأجساد لا تحشر، وإنّما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجرّدة، والمثوبات والعقوبات روحانيّة لا جسمانيّة (...) ومن ذلك قولهم إن اللّه يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات(...) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليّته. فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل»[1].

ورغم أنّ المجتمع الإسلامي قد أصبح متعوّداً على عقليّة التّكفير، فإنّ هذه التّهم تعتبر تهماً خطيرة نظراً إلى مكانة الفلاسفة لدى المسلمين من جهة كونهم لا يحتاجون إلى التّكفير أصلاً، لأنّهم يُعَدّون عبئاً على المجتمع والثّقافة الإسلاميّين، بما أنّهم يشتغلون في العلوم المهجورة[2]. والنّاظر إلى طبيعة المسائل الّتي وقع التّكفير بسببها، يلاحظ أنّها مسائل تنتمي إلى ما سمّاه المتكلّمون بجليل الكلام. فقد رأى ابن رشد أنّ الفلاسفة قد يخطئون في ما يستنبطونه من علوم، مثلهم مثل غيرهم من أصحاب الصّناعات العلميّة والعمليّة، وواجبنا إزاءهم هو أن نقبل من علومهم ما كان موافقاً للحقّ ونشكرهم عليه، «وأمّا ما كان منها غير موافق للحقّ نبّهْنَا إليه وحذّرنا منه وعَذرنَاهُم»[3]. أمّا إذا اشتغل بالفلسفة مشتغل وزَلّ فليس

---

(١) الغزالي، **المنقذ من الضّلال**، ص ٥٥ ـ ٥٩.

(٢) راجع: **مكانة الفلاسفة عند المسلمين**، الفصل الأول من هذا العمل.

(٣) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤٠.

يلزم ذلك أن تكون الفلسفة هي الّتي أزلّته وألحقت الضّرر بمعتقده، لأنّ «الضّرر الدّاخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذّات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُتْرك لمكان مضرّةٍ موجودةٍ فيه بالعرض»[1].

وقد استدلّ ابن رشد بقول الرّسول لرجل سقا أخاه عسلاً فزاد مرضه بعد أن نصحه الرّسول بذلك حيث قال له: «صدق اللّه وكذب بطن أخيك»[2]. كما استدلّ أيضاً بما يحدث في الصّناعات الأخرى من تعارض واضح بين العلم والعمل كصناعة الفقه. «فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورّعه وخوضه في الدّنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنّما تقتضي بالذّات الفضيلة العمليّة»[3].

على أنّ هذا التّكفير قد أصبح سنّة متّبعة، حتّى أنّ ابن خلدون قد حاول الوقوف على أسباب نفَاق هذه العلوم ليدعُوَ إلى ضرورة محاربتها في العمران والمدن لشدّة خطورتها على الدّين وكثرة ضررها فيه[4].

على أنّ هذا الصّراع لا يعكس حقيقة ما صرّح به كلّ طرف في إطار إبطال مواقف الخصم. ولعلّ عرضاً للآراء المختلفة في المسائل الثّلاث سالفة الذّكر سيبيّن أنّ كلّ طرف له ما يبرّر تصوّراته، وخاصّةً

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١. وقد ذكر هذا الحديث في: **صحيحي** البخاري ومسلم، و**سنن** التّرمذي، و**مسند** ابن أبي شيبة.

(٣) المصدر نفسه ،ص٤١، ويعود استحضاره للفقهاء وصناعتهم لأنّهم هم الّذين يرون أنّ فساد النّاس راجع إلى الفلسفة، راجع الفصل الأوّل من هذا العمل.

(٤) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص٥٣٢.

من زاوية علاقتها بتصوّر الفلاسفة للإسلام، فقدم العالم وحدوثه، وكذلك علم اللَّه مسألتان تتّصلان مباشرة بتصوّرهم للَّه، إضافةً إلى تركيزهم على الرّوحانيّات في تصوّرهم للمعاد، وهي تصوّرات تختلف عن تصوّر بقيّة المسلمين لها.

١ ـ قدم العالم وحدوثه

تصدّرت هذه المسألة كتاب **تهافت الفلاسفة**، وهي مسألة يقف فيها الفلاسفة والمتكلّمون على طرفي نقيض، إذ يقول الفلاسفة باستحالة حدوث العالم، فهو إذن قديم. ويقول المتكلّمون باستحالة قدم العالم، فهو إذن محدث.

وقد جاء في **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** أنّ القِدَم والحُدُوثَ صفتان متقابلتان يوصف بهما الوجود، كما يوصف بهما العدم. كما ميّز صاحب **الكشّاف** بين القِدم والحدوث الحقيقيّين وبين القِدم والحدوث الإضافيّين، فالقدم الحقيقي يعني «عدم المسبوقيّة بالغير سبقاً ذاتيّاً ويسمّى قدماً ذاتيّاً، وحاصله عدم احتياج الشّيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلاً حتّى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره». وأمّا الحدوث الذّاتي فيعني «المسبوقيّة بالغير سبقاً ذاتيّاً سواء كان هناك سبق زماني أو لا، ويسمّى حدوثاً ذاتيّاً، وحاصله احتياج الشّيء في وجوده إلى غيره في وقت ما، فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده إلى غيره في الجملة»[١].

---

(١) التّهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج ٢، ص ١٣٠٥.

وقد بيّن التّهانوي أنّ الحكماء وأهل الملّة اتّفقوا على وصف ذات اللَّه بالقـدم، وأنّ الأشاعرة اعتبرت صفاته قديمة أيضاً. كما أشار إلى أنّ المعتزلة أنكروا القدم على اللّه لفظاً، وقالوا به معنى: «فإنّهم أثبتوا أحوالاً أربعة لا أوّل لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة، وزاد أبو هاشم خامسة هي علّة للأربعة». ويعلّق التّهانوي على ذلك بقوله: «كذا قال الإمام الرّازي وفيه نظر لأنّ القديم لا أوّل لـه (...) وأمّا غـير ذات اللَّه فلا يوصف بهذه الصّفة»[1].

واضح - إذن - ممّا تقدّم أنّ القدم صفة لصيقة بالذّات الإلهيّة، لأنّ اللَّه هو ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره على حدّ عبارة التّهانوي، وليس في هذا إشكال. أمّـا الإشكال فيكمن في اعتبار العالم قديماً وهو قول الفلاسفة، أو حادثاً وهو قول المتكلّمين وكذا رأي الغزالي.

أمّا قول الفلاسفة بقدم العالم فيستند إلى حجج وبراهين، أهمّها أنّ اللَّه قديم ولا يمكن أن يصدر عن القديم حادث، لأنّ الحادث متغيّر، وإذا كان العالم حادثاً، فإنّ التّغيّر سيلحق بالذّات الّتي صدر

---

(1) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٠٦ . ويبدو أنّ التّهانوي من خلال هذا التّعريف لا يعير اهتماماً لآراء الفرق الّتي نسبت هذه الصّفة إلى غير الذات الإلهية أيضاً. وقد ذكر القرطبي في تفسيره فصلاً طويلاً حول هذه المسألة يقول فيه: «قال علماؤنا رحمة اللّه عليهم: وفي فعل عثمان رضي اللّه عنه ردّ على الحلوليّة والحشويّة القائلين بقدم الحروف والأصوات وأنّ القراءة والتّلاوة قديمة، وأنّ الإيمان قديم وقد أجمعت الأمّة وكلّ أمّة من النّصارى واليهود ومن البراهمة بل كلّ موحّد أنّ (...) المحدث لا يصير قديماً وأن القديم ما لا أوّل لوجوده...». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القـرآن**، ج ١، ص ٥٥.

عنها وهي اللَّه، وهذا محال عند فلاسفة الإسلام. فهم يرون بالتّلازم بين العلّة والمعلول، لأنّ وجود العالم لديهم لا يخرج عن أمرين: فإمّــا أنْ يقولوا بأنّه صدر عن اللَّه فيكون قديماً، وهذا ما توصّلوا إليه، .وإمّا أنْ يقولوا بتأخّر وجوده عن وجود اللَّه فيضطرّون إلى مجابهة الإشكال التّالي: لماذا لم يحدث العالم قبل زمان حدوثه؟ ألِـعَـجْـزٍ كان في ذات اللَّه؟ أم لإرادةٍ حـدَثَـتْ بعد أنْ لـمْ تكُـنْ؟ والجواب: إنّ هذا محال لأنّه يجرّ إلى الإقرار بتغيّر القديم، ودخول النّقص على الذّات الإلهيّة، الأمر الذّي لا يمكن أن يقبله فلاسفة الإسلام.

غير أنّ الغزالي لا يعتبر العالم قديماً، بل هو حادث بإرادة قديمة، والقول بالإرادة لا يؤدّي في رأي الغزالي إلى تغيّر في الذّات الإلهيّة، لأنّ الإرادة لابدّ أن تكون قديمة. وينجرّ عن القول بحدوث العالم القول بأنّ الزّمان والمدّة مخلوقان، كما يرى أنّه يمكن أن يصدر الحادث عن قديم بدليل أن القول بأنّ كلّ حادث لا بد أن يصدر عن حادث مثله، فإنّ ذلك ما لا نهاية له وهو محال، فإذا كان للحوادث طرف تنتهي إليه فإنّ ذلك الطّرف هو القديم[(١)].

أمّا موقف ابن رشد، فرغم قوله بقدم العالم فإنّه يتناول المسألة من زاوية أخرى، إذ يرى أنّ الاختلاف «في مسألة قدم العالم أو

(١) يمكن الرّجوع بهذا الصّدد إلى كلّ من الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة الأولى، ص ٨٨ ـ ١٢٣ . وإلى: ابن رشد **تهافت التهافت**، المسألة الأولى، ص ص ٢٩ ـ ٧٥. ويمكن العودة أيضاً إلى ما كتبه محمد عبد الهادي أبو ريدة حول هذه المسألة ضمن ترجمته لكتاب المستشرق ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ص ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦.

حدوثه بين المتكلّمين من الأشعريّة والحكماء المتقدّمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التّسمية»[1]. فقد اتّفق الحكماء على وجود «ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة، فاتّفقوا في تسمية الطّرفين، واختلفوا في الواسطة»[2]. فأمّا الطرف الأوّل فهو موجود من شيء غيره، وعن سبب فاعل ومن مادّة والزّمان متقدّم عليه، وهذه هي حال الأجسام الّتي يدرك تكوّنها بالحسّ، وأمّا الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدّمه زمان، وهو اللّه تبارك وتعالى، وقد اتّفق الجميع على تسميته قديماً: «وأمّا من الموجودات الّذي بين هذين الطّرفين فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدّمه زمان، ولكنّه موجود عن شيء، أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره»[3].

فالمسألة ـ حسب ابن رشد ـ هي مسألة شكليّة، والحقيقة أنّها ليست كذلك، فابن رشد يحاول أن يقلّل من حجم الاختلاف، ويحصره فقط في التّسميّة، ولكنّه لم يستطع تجنّب ما يتّصل بها من إشكاليّات أخرى من قبيل قدم الزّمان أو حدوثه، فهو يرى أنّ العالم قد وجد قبل وجود الزّمان، وهذا ما رفضه الغزالي عندما بيّن أنّ الحركة والزمان والعالم قد أوجدها اللّه معا، إذ لا يمكن أن يوجد العالم خارج الزّمان، وإيجاده في الزّمان يدلّ على أنّه مخلوق.

إنّ إقحام ابن رشد فكرة الزّمان لمعالجة فكرة القدم يدلّ على تيقظ حسّه النقدي، وخاصّة وعيه بضرورة معالجة المسائل معالجة

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، ص٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

منهجيّة، فهو يربط فكرة الزّمان بقدم العالم ليبرز من خلالها أنّ العالم لا يشارك الذّات الإلهيّة في صفة القدم، فالقول: إنّ العالم موجود لم يتقدّمه زمان، يعني أنّه قديم بالزّمان، أمّا اللّه فإنّه قديم بالذّات، وعلى هذا الأساس فإنّ العالم لا هو بالقديم الحقيقي، ولا هو بالمحدث الحقيقي، لأنّ القِدم الحقيقي هو صفة لله لأنّه لم يوجد عن شيء، ولا يمكن أن تكون صفة للعالم بما أنّه وجد عن شيء، كما لا يمكن أن يكون العالم محدثا حقيقيا لأنّ المحدث فاسد، والفساد ليس من صفاته.

وقد بيّن ابن رشد أنّ الفلاسفة لم يقولوا بالقدم الحقيقي للعالم، كما لم ينسبوا صفة الحدوث إليه، لأنّهم رأوا فيه شبها بالقديم وبالمحدث، فإذا غلب عليه عندهم شبهه بالقديم قالوا بقدمه، وإذا غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، قالوا بحدوثه. ومن الفلاسفة أيضاً من جمع بين الصفتين مثلما فعل أفلاطون وأتباعه فقد سمّوا العالم "محدثاً أزليّاً"[١].

إنّ هذا التقارب بين صفتي القدم والحدوث لا يجيز للغزالي ـ حسب ابن رشد ـ تكفير الفلاسفة، بل إنّ تعرّض الغزالي «إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التّعرّض لا يليق بمثله، فإنّه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أنّه فهم هذه الأشياء على حقائقها، فساقها هنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإمّا أنّه لم يفهمها على حقيقتها فتعرّض إلى القول فيما لم يحط به علماً، وذلك من فعل الجهّال . . .»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢) ابن رشد، **تهافت الفلاسفة**، ص ٧٨.

يظهر إذن أنّ الفلاسفة متشبّثون بفكرة أنّ العالم قديم، وأنّه يختلف في قدمه عن قدم الذّات الإلهيّة، وهذا ما يمكن أن نلمسه في موقفهم من علم اللّه الّذي يختلف أيضاً عن علم الشاهد (الإنسان).

٢ ـ علم اللّه

من المسائل الشّائكة الأخرى الّتي تناولها الفلاسفة بالبحث واختلفوا فيها أيّما اختلاف مسألة **علم اللّه**. فقد ورد في النّص القرآني أنّ اللّه «عَالِـمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَة» [الأنعام ٦/ ٧٣]، «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُور» [الحديد ٥٧/ ٦]، كما «وعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُـهَـآ إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» [الأنعام ٦/ ٥٩]، كما أنّ علمه وسع كلّ شيء وأنّه «وَاسِعٌ عَلِيمٌ» [البقرة٢/ ١١٥][(١)].

وقد ذكر الغزالي أنّ آراء الفلاسفة في هذه المسألة انقسمت إلى قسمين: رأي يقول أصحابه إنّ اللّه لا يعلم إلاّ نفسه، وقسم يرى أصحابه أنّ اللّه يعلم غيره، وقد نسب الرّأي الثّاني إلى ابن سينا فقال: «ومن ذهب إلى أنّه يعلم غيره ـ وهو الّذي اختاره ابن سينا ـ

---

(١) لاحظ أنّ لفظ "واسع" قد ورد في القرآن مقترناً في الغالب بلفظ "عليم" أنظر: البقرة ٢/ ١١٥، ٢٤٧، ٢٦١، ٢٦٨، آل عمران ٣/ ٧٣، المائدة ٥/ ٥٤، النور ٢٤/ ٣٢، النّجم ٥٣ / ٣٢. وورد مرّة واحدة مقترناً بلفظ "حكيم"، أنظر: النّساء ٤/ ١٣٠، وانظر أيضاً جذر (ع، ل، م) في **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**.

فقد زعم أنّه يعلم الأشياء علماً كلّياً لا يدخل تحت الزّمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض، إلاّ أنّه يعلم الجزئيّات بنوع كلّي»[١].

ولتفسير ذلك ضرب الغزالي جملة من الأمثلة أهمّها أنّ الشّمس تمرّ بثلاث حالات عند انكسافها هي: عدم الكسوف قبل وقوعه وهي حال ممكنة الحصول ولكنّها معدومة، والكسوف حال وقوعه، وعدم الكسوف بعد أن كان موجوداً. «وهذه العلوم الثّلاثة متعدّدة ومختلفة، وتعاقبها على المحلّ يوجب تغيّر الذّاتِ العَالمة (. . .) فإنّ العلم يتبع المعلوم، فإذا تغيّر المعلوم تغيّر العلم، وإذا تغيّر العلم تغيّر العالِمُ لا محالة، والتّغيّرُ على اللّه محال»[٢].

وقد زعم ابن سينا ـ حسب رأي الغزالي ـ أنّ اللّه يعلم الكسوف وغيره من الأمور وجميع صفاته وعوارضه ولكنْ ليس علماً محدّداً بالزّمان والمكان، بل هو علم على نحو كلّي قد اتّصف به في الأبد والأزل، أي أنّه يعلم بالشّيء قبل وقوعه وفي حال حدوثه وبعده «على وتيرة واحدة ويوجب تغيّراً»[٣]. فكلّ ما يُضاف من العلم إلى الزمان وما ينقسم بالمادّة والمكان فلا يُتصوّر أن يعلمه لأنّ ذلك يوجب التّغيّر على الذّات العالمة، وعلى هذا الأساس فهم الغزالي أنّ ابن سينا يرى أنّ اللّه يعلم الموجودات على نحو مطلق ولا يعلم الجزئيّات.

---

(١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ١٣، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

وبالعودة إلى ما تضمّنه رأي ابن سينا، نلاحظ أنّه لم ينف عن اللَّه العلم بالجزئيّات نفياً مطلقاً كما يفهم من كلام الغزالي، فهو يرى أنّ «الأشياء الجزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيات»[1]. وقد أرجع ذلك إلى العلم بأسباب تلك الجزئيّات، مثل علم اللَّه بالكسوف ـ وهو علم جزئيّ ـ فهو يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئيّة وإحاطة العقل بها وتعقّلها كما تعقل الكلّيات، فإدراك اللَّه الكسوف مثلاً «يكون ثابتاً الدّهر كلّه وإن كان علما بجزئيّ، وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوفٌ في وقت معيّن من زمان معيّن أوّل الحالين محدود، عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده»[2].

إنّ تصوّر ابن سينا لعلم اللَّه بالجزئيّات على هذا النّحو دفع الغزالي إلى تكفيره واتهامه بإنكار صفة من صفات اللَّه وهي علمه الواسع الّذي لا يعزب عنه مثقال حبّة في الأرض ولا في السماء إلا يعلمها. غير أنّ هناك من ذهب إلى عكس ما استنتجه الغزالي من موقف ابن سينا، فالشيرازي مثلاً يرى أنّ ابن سينا لم يقصد نفي علم اللَّه بالجزئيّات، بل قصد تنزيهه عن الزّمان ليصبح اللَّه تعالى: «عالماً أزلاً وأبداً بأنّ زيداً داخل في الدّار في زمان كذا، وخارج منها في زمان كذا بالجمل الاسميّة لا بالفعليّة الدّالة على أحد الأزمنة، فلا تغيّر أصلاً، لأنّ جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبداً، فلا حال ولا حاضر ولا مستقبل بالنّسبة إلى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنّسبة إليه تعالى.

---

(١) المصدر نفسه، أنظر الهامش، ص٢٠٧.
(٢) المصدر نفسه، أنظر الهامش، ص ٢٠٩.

وأمّا إدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث تغيّرها لا يكون إلاّ بالآلات الجسمانيّة فممنوع بل إنّما هو بالقياس إلينا أيضاً»[1].

كما أنّ ابن رشد قد ذهب إلى ما يخالف الآراء الثلاثة المتقدّمة. ففي سياق نقده للغزالي، رأى أنّ صاحب **التّهافت** لم يقصد توضيح ما هو ملتبس في هذه المسألة، بل قصد مشاغبة الفكر بهدف التّشويش على الفلاسفة: «فالأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان»[2]. إذ لا يعقل حسب ابن رشد أن يشبّه علم اللّه المتّصف بالأزليّة والأبديّة بعلم الإنسان الزّائل، معتبراً أنّ الفلاسفة الرّاسخة قدمهم في العلم، «لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلّي ولا بجزئي»[3]، بل وقفوا بالبراهين على أنّه تعالى لا يعقل إلاّ ذاته، مثلهم مثل رؤساء الصّوفيّة الّذين يقولون: «لا هو إلاّ هو».

وقد خصّص ابن رشد الفصل الثالث من كتاب الكشف عن مناهج الأدلّة ليعالج من خلاله صفات اللّه، وأوّلها صفة العلم، وهي صفة يؤكّدها قوله: «عِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَآ إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» [الأنعام ٦/ ٥٩].

كما يرى ابن رشد أنّ هذه الآية ينبغي أن تدلّ على أنّ اللّه «عالم بالشّيء قبل أن يكون على أنّه سيكون، وعالم بالشّيء إذا كان على أنّه قد كان، وعالم بما قد تلف على أنّه قد تلف في وقت

---

(١) المصدر نفسه، أنظر الهامش ص ص٢١٠ ـ ٢١١.
(٢) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص٢٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٠.

تلفه، وهذا هو الّذي تقتضيه أصول الشّرع»[1]. أمّا تبريره لهذا الاقتضاء فهو أنّ ذلك هو فهم الجمهور لعلم اللَّه، إذ لا يستطيعون أن يفهموا في علم الشّاهد إلاّ هذا المعنى، وليس للمتكلّمين حجّة يثبون من خلالها غير هذا الفهم.

إنّ ابن رشد يعتبر أنّ المتكلمين ـ وفي مقدّمتهم الغزالي ـ لا يمكنهم أن يمتلكوا المعرفة الحقّة الّتي يتميّز بها الفيلسوف، وسبب ذلك أنّهم سفسطائيون، كما أنّهم يعملون آليّة التّأويل في الوقت الّذي يكون فيه المعنى ظاهراً، وهذه التّهمة هي نفسها الّتي وجّهها الغزالي إلى الفلاسفة لأنّهم تأوّلوا آيات المعاد، مع أنّها لا تحتمل التّأويل.

٣ ـ أحوال المعاد الأخروي

تُعتبر هذه المسألة من أهم المسائل الّتي أثار الفلاسفة المسلمون حولها جدلاً كبيراً، وهي المسألة الثّالثة الّتي كفرّ الغزالي من أجلها ابنَ سينا والفارابي [وهي المسألة العشرون في كتابه **تهافت الفلاسفة**]، لما كان لهما من آراء تناقض ما جاء الشّرعُ به وفق ما قرّره الغزالي. وعلى هذا الأساس فإنّنا سنبدأ أوّلاً ببيان ما جاءت به النّصوص الدّينيّة حول هذه المسألة، ثمّ نعرض لمواقف الفلاسفة الّذين عالجوها أكثر من غيرهم ونقصد بذلك مواقف كلّ من ابن سينا والغزالي وابن رشد.

أورد ابن منظور في **لسان العرب** والجوهري في **مختار الصّحاح** أنّ «المَعاد: المرجع والمصير والآخرة»[2]. كما جاء في **النّهاية في**

---

(١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ص ٧١.

(٢) **لسان العرب**، ج ٣، ص ٣١٧؛ **مختار الصّحاح**، ج ١، ص ١٩٣.

غريب الحديث «في أسماء اللّه تعالى المعيد هو الّذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدّنيا وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة»[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ المعاد والآخرة والقيامة والحشر والبعث تدلّ كلّها على أنّ ثمّة حياة أخرى بعد الحياة الدنيا يُبعث فيها النّاس بعد موتهم، وقد وردت في هذا الإطار آيات كثيرة مقرّة بهذا المعاد، وصفت ما تضمّنه من حساب، وما أعدّ للمحسن من لذّات حسّية تمثّلت في «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَار»[٢]. وفصّلت ذلك فذكرت أنهاراً من لبن وخمر وعسل مصفّى إضافة إلى ثياب الحرير وأساور الذّهب واللّؤلؤ، والحور العين والولدان المخلّدين، وما أعدّ له أيضاً من لذّات روحيّة أهمّها رضوان اللّه عليه ونظره إليه. . .الخ.

وأمّا ما أعدّ للمسيء ففيه من العذاب ما هو حسيّ مثل وصف النّار و حرّها وذكر الأغلال والسّلاسل وطعام الأثيم وحمي الجلود وكيّها وتبديلها بجلود أخرى كلّما نضجت. . .، وفيه ما هو روحي مثل إحساسه بالذّلّ والصّغار بسبب غضب اللّه عليه.

كما أورد التّهانوي في تعريفه للحشر أنّ البعث والمعاد والحشر «ألفاظ مترادفة (. . .) وتطلق بالاشتراك اللّفظي كما هو الظّاهر على الجسماني والرّوحاني. فالجسماني هو أن يبعث اللّه تعالى بدن الموتى من القبور والرّوحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانـها». وقد

---

(١) **النّهاية في غريب الحديث**، ج٣، ص٣١٦.

(٢) ورد هذا التركيب حوالي ست وثلاثين مرّة في سياق وصف أنهار الجنّة. إضافة إلى الآيات الكثيرة التّي تهتمّ بوصف الجنّة والنّار وصفاً حسّيّاً وروحيّاً أيضاً. أنظر في هذا الصّدد المقدّمة الّتي صدّر بها المحقق حسن عاصي لرسالة ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، ص ص١٣ ـ ٣٢.

بيّن التّهانوي في إطـار هذا التّعريف أنّ العلماء اختلفوا في طبيعة المعاد، أهو «إيجـاد بعد الفناء بأن يعدم اللّه الأجزاء الأصليّة للبدن ثـمّ يعيدها أو[هـو] جمع بعد التّفريق بأن يفرّق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثمّ يعيد فيها التّأليف».

هذا بالنّسبة إلى من يقول بحشر الأرواح والأجساد معاً، «وأمّا المنكِر لحشر الأجساد فيقول : المعاد الرّوحانيّ عبارة عن مفارقة النّفس عن بدنها واتّصالها بالعالم العقليّ الّذي هو عالم المـجرّدات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها ورذائلها»[١].

وهذا الرّأي هو الّذي أثار جدلاً كبيراً بين الفلاسفة، وصل بهم في النهاية إلى تكفير بعضهم بعضاً. ونقصد بذلك تكفير الغزالي للفلاسفة جميعاً وخاصّة منهم ابن سينا والفارابي، وقد خصّص المسألة العشـرين من كتابه **تهافت الفلاسفة** للرّدّ عليهم و«إبطال إنكـارهـم لبعـث الأجسـاد وردّ الأرواح إلى الأبدان ووجـود النّـار الجسمانيّة ووجود الجنّة والحور العين وسائر ما وعد به النّاس، وقولهم: إنّ كلّ ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة مـن الجسمانيين»[٢].

وقد كان ابن سينا أكثر الفلاسفة اهتماما بهذه المسألة، حتىّ أنّ المطلّع على نقد الغزالي لهم يكاد يجزم بأنّه موجّه إلى كتابات ابن سينا وحده، لما كان له من اهتمام كبير بهذا الموضوع، إذ لا يكاد يخلو مصنّف من مصنّفاته من طرح لهذه المسألة أو من إشارة إليها أو من تذكير بموقفه منها.

---

(١) التّهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، ج١، ص ص٦٧٥ ـ ٦٧٦.
(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٢٨٢.

وتعتبر **الرسالة الأضحويّة في المعاد** من أهمّ مؤلّفات ابن سينا في هذا الصّدد، فقد عرض فيها بشرح مستفيض آراء النّاس في المعاد فقسّمهم إلى طبقتين: طبقة تنكر المعاد، وهي قليلة العدد، ضعيفة البصيرة؛ وطبقة مقرّة به، وهي السّواد الأعظم وهم الأظهرون معرفة وبصيرة حسب رأي ابن سينا.

وقد قسّم المقرّين بالمعاد إلى ثلاث فرق: فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنّفوس وحدها، وفرقة تجعله للنّفوس والأبدان جميعاً. ثمّ عرض بعد ذلك رأي الشّريعة الإسلاميّة في هذا الصّدد، فبيّن أنّها جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشّرائع وأكمله، ولهذا صلح أن يكون النّبيّ محمّد خاتم النبيين، وأن يكون الإسلام آخر الملل والشّرائع. وقد بنى هذه الأفضليّة على مقارنة أجراها بين الإسلام والمسيحيّة، فالّذي عند المسيحيين «من أمر بعث الأبدان ثمّ خلوّها في الدّار الآخرة عن المطعم والملبس والمنكح فهو أركّ ما تذهب إليه الأوهام في أمر المعاد، وذلك أنّه كان السّبب في البعث هو أنّ الإنسان هو البدن، أو أنّ البدن شريك للنّفس في الأعمال الحسنة والسيّئة فينبغي أن يبعث»[1].

كما خصّص فصلاً لنقد القائلين بالتّناسخ وإبطال مذهبهم شرح فيه وجوه تهافت هذا الرّأي واستحالة ما يذهبون إليه. وقد وجّه إليهم نقداً لاذعاً، إذ رغم أنّ ما سمعه عنهم هو «حكايات عن أفلاطن وبزرجمهر وغيرهما، [فإنّه] ليس يجب بمثلها الإيمان بمثل هذه الدعوى الفادح خطبها»[2].

---

(١) ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

غير أنّ ما يلفت الانتباه في موقف ابن سينا من المعاد وحشر الإنسان هو ما طبع به مؤلّفاته من ثنائيّة في المنهج الّذي توخّاه لمعالجة هذه المسألة وغيرها من المسائل. فالعلم علمان: علم موجّه إلى العامّة وعلم موجّه إلى الخاصّة. والحقيقة حقيقتان: حقيقة يعرفها عامّة النّاس، وحقيقة لا يطّلع عليها إلاّ الأنبياء والفلاسفة. وللثّواب والعقاب وما اتّصل بهما من نصوص دينيّة من القرآن والحديث النّبوي وجهان: وجه ظاهر ووجه خفيّ[1].

أمّا الظّاهر فهو كما ذكرته النّصوص الدّينيّة، فقد جاءت الدّعوة فيها إلى «وجود الصّانع وصفاته ووحدانيّته وحكمته وعدله وبراءته عن صفات الملحقين به النّقص ووجود الملائكة والإخبار عن العلّية الإلهيّة بالجليل دون الدّقيق ووصفها بما يستحسن عند الجمهور وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيّلها الجمهور»[2]. وهذه النّصوص «تُرَغِّبُ الجمهور وترهّبهم بالبشارة بالثّواب والإنذار بالعقاب وتصوير السّعادة الثوابيّة بالصّورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم»[3]. وتتمثّل هذه الصّورة في اللّذة المُدْرَكَة بالبصر والسّمع والشّم والذّوق واللّمس والنّكاح...، وقد أطالت النّصوص - حسب ابن سينا - القَولَ في «أسباب كلّ واحد منها من حور عين وولدان مخلّدين وفاكهة ممّا يشتهون وكأس من معين لا يُصَدّعون

---

(١) اتّفق المهتمّون بمؤلّفات ابن سينا على الثّنائيّة التّي ميزت منهجه في معالجته للعديد من القضايا. انظر بهذا الصّدد: مقدّمة سليمان دنيا حيث يرى أنّ منهج ابن سينا منهجان: منهج مستور، ومنهج مشهور. رسالة **الأضحوية في المعاد**، ص١، وانظر كذلك مقدّمة حسن عاصي لنفس الرّسالة، ص ص٦٠ - ٦٩.

(٢) ابن سينا، **الرّسالة الأضحوية**، ص ١١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١١.

عنها ولا يُنزَفون وجنّات تجري من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس وإستبرق وجنّة عرضها السّماوات والأرض»[1].

ويسلّم ابن سينا بكلّ ما جاءت به هذه النّصوص حتّى وإن كان غيره قد أنكر بعض اللّذائذ مثل «زيارة ربّ العالمين وكشف الحجاب عنه تعالى لهم وإن أبى ذلك قوم فإنّه أمر شرعيّ ثابت بحكم اتّفاق السّواد الأعظم عليه وتواتر الأخبار به»[2].

هذا بالنّسبة إلى المحسن من النّاس، «وأمّا المسيء فبأضداد ذلك من السّعير والزّمهرير والزّبانية والسّلاسل والأغلال وأكل الضريع وشرب الصديد وتدميغ مقامع الحديد إيّاهم وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النّار حتّى لا يفنى عقابهم»[3].

ثمّ يحلّل ابن سينا غاية الشّرع من إيراد أمر المعاد وفق ما قرّرته الشريعة لعامّة النّاس، فالقصد منه حثّ الإنسان على فعل الخير ونهيه عن فعل الشرّ، «فالشّريعة ترغّب الجمهور وترهّبهم بالبشارة بالثّواب والإنذار بالعقاب»[4]. وطريقة النبيّ في طرح هذه المعاني إلى كافّة النّاس هي الرّموز والإشارات، إذ «لا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعيَ المستعدّين بالحيلة للنّظر على البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها في الدّنيا والآخرة»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٥) ابن سينا، **النّجاة في الحكمة المشرقيّة**، ص ٣٠٥.

فالتّصوير الحسّي للثّواب والعقاب ـ حسب ابن سينا ـ هو حيلة يعتمدها النّبيّ لإقناع العامّة وحصول أمر التّرغيب والتّرهيب لأنّه «إذا لم يمثّل لهم الثّوابَ والعقابَ الحقيقيّ" بأشياء محسوسة ظاهرة قريبة إلى الأفهام فإنّهم لم يرغبوا ولم يرهبوا»[١]. وإذا قيل لهم إنّ الأبدان لا تبعث فإنّهم سيفعلون ما نهوا عنه ويتركون ما أمروا به، لذلك «وجب على السّياسة الشّرعيّة تقرير أمر المعاد والحساب والثّواب والعقاب على هذه الوجوه، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن أن يزاد عليه فيه البتّة»[٢].

هذا بالنّسبة إلى **حقيقة** المعاد الظّاهرة لكلّ النّاس، وهي حقيقة جاءت النّصوص الدينيّة بها، وأقرّها ابن سينا. لكنّ هذا الإقرار لا يمكن أخذه إلاّ باعتباره إقراراً بخطاب موجّه إلى العامّة الّذين يقصرون عن فهم الحقائق المجرّدة، وهي الحقائق الّتي يتلقّاها النّبيّ من العقل الفعّال، ولكنّه ملزم ـ حسب ابن سينا ـ بإخفائها عن العامّة لأنّهم لا يملكون استعداداً يمكّنهم من تقبّل تلك الحقائق. والأمثلة الّتي قدّمها ابن سينا عديدة من بينها **وجود اللّه**، إذ لا ينبغي للنّبيّ أن يشغل النّاس بشيء من معرفته معرفة تفوق أنّه واحد حقّ لا شبيه له: «فأمّا أن يتعدّى بهم إلى تكليفهم أن يصدّقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان فلا ينقسم بالقول ولا هو خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشّغل وشوّش ما بين أيديهم وأوقعهم فيما لا يخلص عنه (...) فلا يلبثون أن يكذّبوا بمثل هذا

---

(١) ابن سينا، **الرّسالة الأضحويّة**، ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١١٢ ـ ١١٣.

الوجود أو يقعوا في الشّارع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات الّتي تصدّهم عن أعمالهم البدنيّة وربّما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّه لا ينبغي للنّبي أن يظهر للعامّة امتلاكه لحقيقة يخفيها عنهم، وهي الحقيقة الّتي أطلعه اللّه عليها لا أحد يعرفها سوى الأنبياء والحكماء. وهذا يعني أنّ **الحقائق** الغيبيّة، وخاصّة ما اتّصل منها باليوم الآخر والمعاد وكيفيّة حصوله، ليست إلاّ رموزاً للحقائق الّتي لم يبلّغها النّبي إلى النّاس كما وصلته. فأمّا المعاد الحقيقي وما فيه من حشر وثواب وعقاب فهو بعيد عن أفهام النّاس ولذلك وجب على النّبي أن «لا يلوّح لهم منه إلاّ أمراً مجملاً وهو أنّ ذلك شيءٌ لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأنّ هناك من اللّذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم»[2]. فما هي حقيقة المعاد حسب ابن سينا؟

لقد حاول أن يجيب عن هذا التّساؤل في كلّ مناسبة تحدّث فيها عن طبيعة النّفس، فإذا كانت حقيقته الظّاهرة هي ما أخبرت عنه الشّريعة، فإنّ حقيقته الباطنة هي «ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني - وقد صدّقته النّبوّة - وهو السّعادة والشّقاوة الثّابتتان بالمقاييس الّتي للأنفس»[3]. ورغبة الفلاسفة في معرفة هذه الحقيقة أشدّ وأعظم من رغبتهم في معرفة الحقيقة الأولى، بل إنّ رغبتهم في الوصول إلى السّعادة الّتي للأنفس جعلتهم لا يلتفتون إلى السّعادة البدنيّة .

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، ص ٣٠٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

وقد خصّص ابن سينا أربعة فصول من جملة الفصول السّبعة لرسالته الأضحويّة في المعاد لتفسير هذه الحقيقة، فأفرد الفصل الرّابع بالبحث في الإنّيّة الثّابتة من الإنسان، والفصل الخامس في إثبات استغناء النّفس في القوام عن البدن، والفصل السّادس في وجوب المعاد، والفصل السّابع في تعريف طبقات النّاس بعد الموت وتحقيق النّشأة الثّانية.

والملاحظ من عناوين هذه الفصول أنّ ابن سينا يستبعد الجسد كلّيّةً من المعاد، فالحشر إنّما يكون للأنفس فقط. وعلى أساس هذا التّصوّر ينطلق من تعريف المعاد: فهو في لغة العرب «مشتقّ من العود وحقيقته المكان أو الحالة الّتي كان الشّيء فيه فباينه فعاد إليه، ثمّ نُقِلَ إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الّذي يصير إليه الإنسان بعد الموت»[1]. فالأنفس ـ حسب ابن سينا ـ إنّما وجدت قبل الأبدان. أمّا الأبدان فلم توجد إلاّ لتكون آلة للأنفس تستعين بها على الحياة في هذا العالم بعد أن كانت من قبلُ في العالم الأوّل الّذي أنزِلَتْ منه دونها، وهو العالم الّذي ستعود إليه بعد مفارقتها الأبدان، فيعود «السّعيد إلى الحيّز الأفضل منه وهو الجنّة والعلّيون، والشّقيّ إلى الحيّز الأوحش منه وهو الجحيم والسّجّين»[2]. ويستدلّ على وجود النّفس في العالم الأوّل ـ وهي التي ستعود إليه بعد مفارقة البدن ـ بما جاء في «كتب الأوّلين وصحف الأنبياء المتقدّمين الإسرائيليين والحرّانيين [من] شواهد وحجج، بل لهذا في كتاب اللّه تعالى المنزّل على نبيّه المصطفى محمّد صلّى اللّه عليه وآله وسلّم

---

(١) ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

شاهد واضح وهو قوله تعالى: "يَأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي" [الفجر ٨٩/ ٢٧ ـ ٣٠]». فالنّفس إذن هي الّتي تحشر وليس البدن، وهذا الأمر ينعكس على تعريف الإنسان لدى ابن سينا: «فالبدن(. . .) غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى يكون محلاً له أو مقوّماً أو مسكناً على أنّه غيره وخارج الذّات عنه، إلاّ أنّ الإنسان ألفه وكثر إحساسه له واشتدّ اتّحاده به حتّى ظنّ أنّه هو فشقّ عليه مفارقته»[1].

إنّ ذلك يعني أنّ الخيرات والشّرور الواصلة إلى بدنه خارجة عنه، بل هي نصيب نفسه وحدها، ويمثّل ابن سينا حالة الإنسان الّذي فقد آلاماً كان يحسّ بها قبل مفارقته لبدنه بمن فقد لذّات وآلاماً كان يجدها عند إخوانه وألاّفه: «أمّا إذا نالته لذّات وآلام خاصّة به كان حينئذ الملتذّ والمتألّم بالحقيقة، وهذا له في المعاد»[2]. فالبدن ـ إذن ـ لا يدخل في تحديد ماهية الإنسان لأنّه لا يمثّل إلاّ وسيلة يحيا بها في الحياة الدّنيا، بل إنّ النّفس ـ حسب ابن سينا ـ تلحقها شرور من البدن لأنّه هو الّذي ينسي الإنسان نفسه باستيلائه عليها وتخييله له أنّه هويّته، وهذا التّوهّم قد أوقع النّاس في سوء فهم لمعنيي السّعادة والشّقاوة، لأنّهم اعتبروا أنّ تحقّقهما إنّما يتمّ باللّذة والألم الجسمانيين، ونظراً إلى صعوبة تجاوز هذا الحاجز الذي يحول دون تحقّق تلك المعرفة، «اضطر واضعو الشّرائع في التّرغيب في الثّواب والتّرهيب بالعقاب إلى أن

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

قالوا إنّ السّعادة الأخرويّة باللّذّة الحسّية والشّقاوة الأخرويّة بالألم الحسّي»[1].

هكذا ـ إذن ـ يعرّف ابن سينا الإنسان من خلال تحديد ماهيته في النّفس فقط، وهذا التّحديد سيسمح له بالتّأكيد على أنّ الإنسان لا يلحقه النّقص أو التّغيّر إذا انتقل إلى العالم الآخر بعد موته ـ وهو عكس ما ذهبت إليه الآراء الأخرى في المعاد، والّتي عمل على دحضها منذ البداية ـ وأنّ كلّ من يعتقدون عكس ذلك فهم واهمون لأنّهم يعتقدون «أنّهم إذا لم يكونوا في الدّار الآخرة أجساماً وعلى هذه الصّورة وفقدوا أبدانهم فقد استحالوا أشياء أخرى وليسوا هم بأعيانهم المثابين والمعاقبين (. . .) فإذا قرّرنا أنّا نَحْنُ نفوسنا وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا ظهر من ذلك أنّا في الحياة الآخرة لا نكون استحلْنَا أشياء أخرى (. . .) فنحن في الحالين جميعاً نحن بأعياننا لا مستحلّين أشياء غير ما نحن الآن هو ولا باقين جزءًا ممّا نحن الآن هو»[2].

وبذلك يكون قد نفى أن يكون الثواب والعقاب جسمانيين، وهذا النّفي يمسّ بالضّرورة الآيات القرآنية على الأقل في ظاهرها ـ بما أنّه يقرّ بما تضمّنته لا على أنّه حقيقة، بل بما هو إشارات ورموز للثّواب والعقاب الحقيقيين. ففيم يتمثّل الثّواب والعقاب؟ وما هي مبرّرات ابن سينا التّي بنى عليها تصوره للمعاد؟

جاء الفصل السّابع من الرّسالة الأضحويّة في المعاد موسوماً بعنوان: «في تعريف أحوال طبقات النّاس بعد الموت وتحقيق النّشأة

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الثّانية»[1]، فابن سينا يرى أنّ اللّذة الّتي في المعاد لذّة مفارقة للمادّة على عكس ما نتوهّمه عندما نكون في أبداننا. «فاللّذة الّتي للجوهر الإنساني [الّذي هو النّفس] ليس ممّا يقاس إليه لذّة قطّ من اللذّات الموجودة في عالمنا هذا»[2]، لأنّ البدن كان يشاركها فيها. أمّا وقد فارقته وتخلّصت منه، فإنّ لذّتها في الآخرة ستكون خاصّة بها وهي تتمثّل في النظر «نظراً عقليّاً إلى ذات من له الملك الأعظم، وإلى الروحانيين الّذين يعبدونه وإلى العالم الأعلى وإلى وصول كماله، واللّذة الجليلة عند ذلك، والشّقاوة عند ضدّ ذلك»[3].

وهذه السّعادة حسب ابن سينا ليست لكلّ النّاس، فالنّفوس في المعاد طبقات:

- نفوس كاملة منزّهة ولها السّعادة المطلقة،
- ونفوس كاملة غير منزّهة، منعتها أفعالها المرذولة في الدّنيا من إصابة السّعادة المطلقة، وذلك ممّا يسبّب لها ألماً شديداً في الآخرة، لكنّ هذا الألم غير متواصل إلى ما لانهاية لأنّ الآلة التّي أوقعتها في الرّذيلة قد تخلّصت منها، لذلك تحصل هذه النّفوس على السّعادة الحقيقيّة في النّهاية،
- ونفوس ناقصة منزّهة لم يتحقّق لها الكمال في الدّنيا ولا طلبته، فهي نفوس تبقى متألّمة بنقصانها،
- ونفوس ناقصة منزّهة لم يقع عندها أنّ كمالاً لها البتّة غير حالها من الكمال الّذي هو عندها لذلك لم تطلبه،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ص١٥١.

- ونفوس ناقصة منزّهة لم يخطر ببالها أنّ لها كمالاً، كالبله والصّبيان. وهاتان الطّبقتان لا تسعد ولا تشقى.
- ونفوس ناقصة غير منزّهة، فلها الشّقاوة بحسب ما ورثته من عالم الطبيعة[١]،

إنّ هذا التّقسيم على تشعّبه يعكس نظرة ابن سينا إلى الإنسان، واختزاله لماهيته في النّفس فقط، فالكمال الّذي به يتحدّد مصير النّفس في الآخرة هو سعي الإنسان إلى اكتسابه في الدّنيا، بعدم مطاوعة البدن في تحقيق شهواته التي هي المادّة. فالكمال إذن هو اتصال النفس بالمعقولات، فإذا «اكتمل جوهرها بالعلم والحكمة والعمل الصّالح انجذب إلى الأنوار الإلهيّة وأنوار الملائكة انجذاب إبرة إلى جبل كبير من المغناطيس»[٢]. وأمّا الطريق الّتي تسلكها للوصول إلى تلك المعقولات فهي الصّراط، فإن بقيت متعلّقة بالحسّ

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٣ ـ ١٥٤. وانظر كذلك إلى ما كتبه ابن طفيل في حديثه عن تجربة حي بن يقظان حيث يقول: «ورأى لذاته ولتلك الذّوات الّتي في رتبته من الحسن والبهاء واللّذّة غير المتناهية ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلاّ الواصلون العارفون، وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادّة كأنّها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث وهي مع ذلك مستدبرة للمرايا الصّقيلة الّتي ارتسمت فيها صورة الشّمس ومولّية عنها بجوهرها، ورأى لهذه الذّوات من القبح والنّقص ما لم يقم قطّ بباله ورآها في آلام لا تنقضي وحسرات لا تنمحي قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب (...) وشاهد ذواتاً سوى هذه المعذّبة تلوح ثمّ تضمحلّ وتنعقد ثمّ تنحلّ ....». وهو تقسيم لا يبتعد كثيراً عمّا قرّره ابن سينا. ابن طفيل، **حي بن يقظان**، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) ابن سينا، في **معرفة النّفس النّاطقة وأحوالها**، ص١٨٦.

والوهم بعد أن فارقته فتلك هي جهنـم، وهي أن تبقى نازلة في المرتبة السّفلى، منغمسة في بحور الظّلمات منتكسة في قعر الأجرام العنصريّة منتحسة في دار البوار[1] على حدّ تعبير ابن سينا.

هكذا ـ إذن ـ يظهر موقف ابن سينا واضحاً من مسألة المعاد يوهم القارئ بأنّه يسلّم بما جاءت به النّصوص الدّينيّة من حشر للأجساد ومن ثواب وعقاب جسمانيّين، ثم يذهب إلى عرض تصوّره الّذي ما فتئ يذكّر به في كلّ مرّة إذ لا حشر إلاّ للنّفس ولا جزاء إلاّ لها، حتّى أنّه يلقي اللّوم على كلّ من يظنّ من المتكلّمين بأنّ اللّه يعاقب الزّاني مثلاً «بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنّار بعد أخرى، وإرسال الحيّات والعقارب عليه، فإنّ ذلك فعل من يريد التّشفّي من عدوّه بضرر أو ألم يلحقه بتعدّيه عليه، وذلك محال في صفة اللّه تعالى»، مؤكّداً أنّ الحدود المشروعة في مرتكبي المعاصي هي آليّة ردع ليس إلاّ، إذ ينبغي للنّاس «أن يكونوا مقيّدين بأحد قيدين، إمّا بقيد الشرع، وإمّا بقيد العقل ليتمّ نظام العالم»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ص١٨٧ ـ ١٨٨. ويمكن العودة أيضاً إلى ما أبرزه في تفسيره للآية ٣٠ من سورة المدّثر ٧٤: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ»، حيث يرى أنّ المقصود من ذلك هو النفس التي تخلد في جهنّم، «وهي منقسمة قسمين: إدراكيّة وعمليّة. والعمليّة شوقيّة وغضبيّة، والعمليّة هي تصوّرات الخيال المحسوسات بالحواس الظّاهرة. وتلك المحسوسات ستّة عشر. والقوّة الوهميّة الحاكمة على تلك الصّور حكماً غير واجب واحدة، فالمجموع سبعة عشر. يضاف إليهما القوّة الشوقيّة والقوّة الغضبيّة فيكون المجموع تسعة عشر». أنظر: حمودة غرابة، **التّوفيق بين الفلسفة والدّين عند ابن سينا**، ص١٧٤.

(٢) ابن سينا، **في سرّ القدر**، ص٤.

وقد بيّن الغزالي بشرح مستفيض الخلفيّات المعرفيّة الّتي بنى عليها ابن سينا رأيه هذا، متّهما إيّاه بالكفر، فأكّد في المسألة العشرين من كتابه **تهافت الفلاسفة** الّتي أشرنا إليها سابقاً أنّ ابنَ سينا وغيره من أصحاب هذّا الرّأي قد أنكروا ما تضمّنته النّصوص الدّينيّة من تأكيد صريح لحشر الأجساد وجسمانيّة الثّواب والعقاب. ورغم إقرار الغزالي بأنّ أكثر الأمور الّتي حكاها ابن سينا في هذا المجال «ليست على مخالفة الشّرع»[1]، فهو لا يُنكر أنّ في الآخرة أنواعاً من اللّذّات أعظم من المحسوسات، كما لا ينكر بقاء النّفس عند مفارقة البدن، ولكنّ الّذي ينكره على ابن سينا هو ادّعاؤه معرفة أحوال المعاد الّتي ذكر بمجرّد العقل. أمّا الغزالي فقد عرفها من طريق الشّرع، ومن هذا المنطلق يكون الاختلاف بينهما جوهريّاً، إذ لا يكمن الاختلاف في مضمون تلك المعرفة فحسب، بل في طريقة تحصيلها. فالغزالي يصدر حكمه على ابن سينا لا باعتباره فيلسوفاً بل من منطلق يتّفق فيه من الفقهاء ورجال الحديث.

هذا بالنّسبة إلى المنهج. كما يتّفق الغزالي مع القائلين بضرورة فهم النّص القرآنيّ على حرفيّته، فهو يؤكّد أنّ المخالف للشّرع من الأمور الّتي جاء بها ابن سينا في أمر المعاد مثل «إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللّذّات الجسمانيّة، في الجنّة، وإنكار الآلام الجسمانيّة في النّار، وإنكار وجود الجنّة والنّار، كما وصف القرآن»[2]. وهذا يعني أنّ الغزالي لا يفسّر النّص الدّيني تفسيراً مجازيّاً، فهو يعتبر أنّ الرّأي القائل إنّ «ما ورد في الشّرع أمثالٌ

---

(١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة العشرون، ص٢٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

ضُربت على حدّ أفهام الخلق، كما ورد من آيات التّشبيه وأخباره أمثال على حدّ فهم الخلق، والصّفاتُ الإلهيّة مقدّسةٌ عمّا يتخيّله عوام النّاس»[1]، رأي مردود في آيات المعاد، لأنّ «الألفاظ الواردة في التّشبيه تحتمل التّأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنّة والنّار، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التّأويل، فلا يبقى إلاّ حمل الكلام على التّلبيس بتخييل نقيض الحقّ لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدّس عنه منصب النّبوّة»[2]. لذلك وجب إجراء الكلام على الظّاهر، وعلى فحواه الصّريح به.

والملاحظ أنّ الغزالي لا يلتفت إلى إقرار ابن سينا بما جاء الشّرع به وتسلميه بكلّ ما «بسطت[ـه] الشّريعة الحقّة الّتي أتانا بها المصطفى محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم [من] حال السّعادة والشّقاوة الّتي بحسب البدن»[3]. بل إنّ الازدواجيّة الّتي تميّز بها موقف ابن سينا هي الّتي دفعت الغزالي إلى إهمال الجانب الأوّل من هذا الموقف. و ربّما يعود ذلك أيضاً إلى موقف ابن سينا من النّبي والنّبوّة وتفضيله الفيلسوف والفلسفة عليهما.

وقد اعتمد الغزالي نفس الشّواهد الّتي استدلّ بها ابن سينا على صحّة ما ذهب إليه، وهي الآية: «فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ» [السّجدة ٣٢/١٧]، ويرى أنّ ذلك لا يعني اللّذّات الرّوحانيّة فقط، فالإنسان «لا يعلم جميع

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩١

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٢.

(٣) ابن سينا، **النّجاة**، فصل «في معاد الأنفس الإنسانيّة»، القسم الثاني: في الإلهيات، ص ٢٩١.

ذلك»[1]. واعتمد كذلك الحديث النّبوي: «أعددتُ لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[2]. وكما دلّ هذا الحديث على وجود اللّذّات الروحانيّة فإنّ الغزالي يؤكّد أنّه «لا يدلّ على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل(...) وهو ممكن ويجب التّصديق به على وفق الشّرع»[3].

ورغم ما يفهمه الغزالي من تمويه لدى ابن سينا في مسألة المعاد، وعدم قبوله المنهج العقلي الّذي توخّاه لإثبات ذلك، ومن ثمّ اتّهامه له بالكفر، فإنّ ابن رشد يرفض تكفيره له ولغيره من الفلاسفة. فقد بيّن في المسألة العشرين من كتابه **تهافت التّهافت** أنّ الغزالي «يزعم أنّ الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وُجِد لِواحد ممّن تقدّم فيه قول»[4]، معتبراً أنّ القول بحشر الأجساد أمر شائع منذ مئات السّنين، زد على ذلك أنّ الفلاسفة «يظهر من أمرهم أنّهم أشدّ النّاس تعظيما لها، وإيماناً بها»[5]. ويعود هذا الإيمان إلى طبيعة تصوّراتهم، إذ لا يخلو تصوّرهم للاجتماع البشري من دون أن يكون هناك ثواب وعقاب، «وذلك أنهم يرون أنّ الإنسان لا حياة له في هذه الدّار، ولا في الدّار الآخرة إلاّ بالفضائل النّظريّة، وأنّه ولا واحد من هذين يتمّ، ولا يبلغ إليه إلاّ بالفضائل الخلقيّة، وأنّ

(١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٢٨٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٠، وهذا الحديث ذُكر اثنا عشرة مرّة في الكتب التّسعة، وذكره خاصة في **صحيح مسلم** أربع مرّات ضمن كتاب صفة الجنّة ونعيمها. الحديث رقم ٥٠٥٠ ـ ٥٠٥٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٠.
(٤) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، ص ٣٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

الفضائل الخلقيّة لا تتمكّن إلاّ بمعرفة اللّه تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملّة ملّة، مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل الّتي تقال في الثّناء على اللّه تعالى وعلى الملائكة والنبيّين»[١].

كما يعتبر أنّ ما جاءت به النّصوص من إقرار بالمعاد الجسماني ما هو إلاّ تمثيل للنّاس لأنّ هذا النّوع من التّمثيل أفضل لهم من التّمثيل بالأمور الرّوحانيّة، ويستدلّ على ذلك بالآية: «مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وِظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ» [الرّعد١٣/ ٣٥]، وبالحديث: «فيها ما لا عين رأت....». وبقول ابن عبّاس: «ليس في الآخرة من الدّنيا إلاّ الأسماء»[٢]. وعلى هذا الأساس يرى ابن رشد أنّ ذلك دلّ على أنّ المعاد هو نشأة ثانية أفضل مرتبة من هذا الوجود لذلك يجب أن يكون متميّزاً عنه من خلال «الصّور الجماديّة إلى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصّور العقليّة»[٣].

كما اتّهم ابنُ رشد الغزالي بالتّخليط والسّفسطة لأنّه قال [في **تهافت الفلاسفة**]: «إنّه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الرّوحاني، وقال في غيره: إنّ الصّوفيّة تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الرّوحاني، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً، وجوّز القول بالمعاد الرّوحاني، وقد تردّد في غير هذا الكتاب في التّكفير بالإجماع وهذا كلّه كما ترى تخليط»[٤].

وقد أكّد ابن رشد أنّ المعاد قد اتفقت الشّرائع على وجوده،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

ولكنّها اختلفت في صفة هذا الوجود، وتجسّد هذا الاختلاف في الشواهد الّتي اعتمدتها الشرائع لتمثيل هذه الحال الغائبة، فمنها من جعل المعاد للنّفوس، ومنها من جعله للأجسام والنّفوس معاً[١].

وبيّن أنّه رغم اختلاف الشّرائع، فإنّها اتفقت على بقاء النّفس، وتعرّيها من الشّهوات الجسمانيّة، «فإن كانت زكيّة تضاعف زكاؤها بتعرّيها من الشّهوات الجسمانيّة، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لأنّها تتأذّى بالرّذائل الّتي اكتسبت، وتشتدّ حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لأنّها لا يمكنها الاكتساب إلاّ مع هذا البدن»[٢]. وقد استدلّ على ذلك بالآية: «أَن تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطَتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ» [الزمر ٣٩/ ٥٦]، وبيّن أنّ الشرائع اتّفقت على تعريف هذه الحال للناس وسمّوها السّعادة الأخيرة والشّقاء الأخير، فرأى أنّه «لمّا كانت هذه الحال ليس لها في الشّاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها، يختلف في حقّ كلّ نبيّ لتفاوتهم في هذا المعنى... اختلفت الشّرائع في تمثيل الأحوال الّتي للأنفس...»[٣]. وهذا دليل قاطع حسب ابن رشد على ما ذهب إليه الفلاسفة في هذه المسألة، وليس للغزالي الحقّ في تكفيرهم.

إنّ أهمّ ما يميّز الخوض في هذه المسائل وغيرها من المسائل الفلسفيّة الأخرى الّتي تدارسها الفلاسفة، هي راية التّكفير الّتي رفعت ضدّهم، وهي سلاح ليس ثمّة أشدّ منه فتكاً، خاصة إذا كانت اليد

---

(١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ص ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٣) نفس المصدر والصفحة.

الحمّالة له هي العامّة، لذلك لا نستغرب الانتقادات اللاّذعة الّتي ملأ بها ابن رشد كتاب **تهافت التهافت**، كما لا نستغرب إطلاق الكندي تسمية «أهل الغربة عن الحقّ» نعتاً للفقهاء وأهل الحديث والمتكلّمين.

على أنّ المهتمّ بهذا الصراع يمكن أن يعود إلى مسائل أخرى لم نشأ الخوض فيها لتشعّبها، ممّا قد يضطرّنا إلى الإطالة، مثل مسألتي التجسيم والتّنزيه اللّتين كانتا مثاراً لجدل كبير بين المسلمين.

خاتمة

لقد افترضنا منذ البداية أن يكون للفلاسفة إسلامهم الخاص بهم، أي تصوّرهم له الّذي يميّزهم عن غيرهم من المسلمين، وبعد ذلك تتبّعنا تجليّات هذا الإسلام في مسائل رأيناها الأنسب لرصده، ووقفنا على جملة من النّتائج تبدو هامّة في نظرنا، لأنّها تبرهن على أنّ اختلاف المنطلقات النّظرية والفكريّة والإيديولوجية للمسلمين له دور على غاية من الأهميّة في تحديد فهمهم للإسلام. فليس إسلام الفلاسفة إلاّ "تجاذباً" بين ثقافتين تشتركان في مبدأ واحد هو الرّكيزة الأساسيّة لوجودهما، فكلتاهما تدّعيان امتلاكها للمعرفة والحقيقة المطلقتين، لذلك كان من الطبيعي أن تتجاذب إسلامَ الفلاسفة هاتان الثقافتان: **الثّقافة الإسلاميّة** الّتي تلقّوها منذ نشأتهم، والّتي كانت متجسّدة في الحياة اليوميّة للمسلمين، إضافة إلى ما انخرطوا فيه من نقاشات حول المسائل الغيبيّة من قبيل ذات اللّه وعلمه وصفاته، **وثقافة فلسفيّة** ارتبط ظهورها بانتشار المنكرين لظاهرة الوحي والنّبوّة، وكذلك تنامي التّيار العقلي الّذي كان له أعداء كثيرون منذ نشأته.

ورغم أنّ إسلام الفلاسفة ليس إسلام غيرهم من المسلمين، فإنّهم لم يخرجوا عن منطق الصّراعات السائدة في المجتمع الإسلامي، لذلك كانوا يحسّون بتفوّقهم المعرفي ويدّعون امتلاكهم للحقيقة كما هو الشّأن بالنّسبة إلى غيرهم من الكيانات المعرفيّة

الأخرى كالفقهاء والمتكلّمين ورجال الحديث. ويعود هذا الإحساس بالتّفوّق إلى أسباب عديدة أهمّها طبيعة الخطاب الفلسفي في نظرته إلى الخطابات الأخرى وخاصّة منها التّي لا تعتمد العقل في تحصيل المعرفة. لذلك كان من الطّبيعيّ أن يكون الفقهاء ورجال الحديث من الأعداء الأوائل لهم، كما أنّه من الطّبيعيّ أيضاً أن ينظر الفلاسفة إلى هؤلاء وغيرهم نظرة احتقار إلى كلّ من يخالفهم في المنهج والأفكار. بل أن ينخرطوا في عملية تكفير الخصم ونزع صفة الإيمان عنه، وهي عقليّة لم يخل منها عصر منذ نشأة الصراع بين المسلمين، حتّى أنّ البعض صار يلجأ إليها ليبرّر بها وجوده متّكئاً على حديث الفرقة النّاجية: «ستفترق أمّتي إلى اثنتين وسبعين فرقة كلّها في النّار إلاّ واحدة». ونودّ أن ننهي هذه الخاتمة بتعليق ابن رشد على هذا الحديث، إذ يقول بعد أن ذكره: «يعني بالواحدة الّتي سلكت ظاهر الشّرع، ولم تؤوّله تأويلاً صرّحت به للنّاس»[1].

---

(١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ص ٨٨.

المصادر والمراجع

□ **المصادر:**

- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد اللّه بن محمد (ت ٢٣٥ هـ)، **مصنّف ابن أبي شيبة**، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.
- ابن أبي أصيبعة، موفق الدّين أبو العبّاس أحمد، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، بيروت، دار الثّقافة، ١٩٧٩.
- إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء، **رسائل إخوان الصّفاء الفلسفيّة**، بيروت، دار بيروت للطباعة والنّشر، ١٩٥٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن عبد اللّه (ت٢٥٦ هـ)، **الجامع الصّحيح**، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٩٨٧.
- التّرمذي، محمد بن عيسى (ت٢٧٩ هـ)، **سنن التّرمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، د. ت.
- التّوحيدي، أبو حيّان علي بن محمد بن العبّاس، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط وشرح خليل المنصور، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.
- الجوهري، **مختار الصّحاح**.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد اللّه القسطنطيني، **كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل (ت ٨٥٢ هـ)، **لسان الميزان**،

ط ٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٦.
- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد اللّه القيسي، **قلائد العقيان**، صحّحه وعلّق عليه الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٩٠.
- ابن خلدون، عبد الرّحمن (ت٨٠٨ هـ)، **المقدّمة**، ط١، بيروت، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، ١٩٩٨.
- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف(ت٣٨٧ هـ)، **مفاتيح العلوم**، تقديم عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت.
- الذّهبي، أبو عبد اللّه محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨ هـ)، **سير أعلام النّبلاء**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ.
- الذّهبي، شمس الدّين محمد بن أحمد (ت٧٤٨ هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرّجال**، تحقيق الشيخ علي محمد عوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥.
- الطّبري، محمد بن جرير أبو جعفر (ت٣١٠ هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، **حي بن يقظان**، تحقيق فاروق سعد، ط١، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد، **تهافت التّهافت**، تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي، ط١، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، ١٩٩٣.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وضبط وتعليق سميح دغيم، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٩٤.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد، **كتاب الكشف عن مناهج الأدلّة**، تحقيق

لجنة إحياء التّراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د. ت.
- الزّركلي، خير الدّين، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٩.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد اللّه، **الأضحويّة في المعاد**، تحقيق حسن عاصي، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ١٩٨٤.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد اللّه، **أحوال النّفس النّاطقة وبقاؤها ومعادها**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٢.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد اللّه، **رسالة في سرّ القدر**، ط١، حيدرآباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٣هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد اللّه، **النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط٢، ١٩٣٢.
- السيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر(ت ٩١١ هـ)، **تدريب الراوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرّياض الحديثة، د. ت.
- الشّهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا و حسن علي فاعور، ط٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٢.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط٦، دار المعارف، ١٩٨٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، **معيار العلم في فنّ المنطق**، تقديم وتعليق علي أبو ملحم، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت ٥٠٥ هـ)، **المنقذ من الضلال**، حقّقه وعلّق عليه عبد الكريم المرّاق، ط ٣، تونس، الدار التونسيّة للنّشر، ١٩٨٩.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، (ت٣٣٩ هـ)، **إحصاء العلوم**، قدّم له وشرحه وبوّبه علي أبو ملحم، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، (ت٣٣٩ هـ)، كتاب **الجمع بين رأيي**

الحكيمين، قدّم لـه وشرحه وبوّبه علي أبو ملحم، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦.

- الفارابي، أبو نصر (ت٣٣٩ هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدّم لـه وشرحه وبوّبه علي أبو ملحم، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥.
- الفارابي، أبو نصر (ت٣٣٩ هـ)، كتاب **السّياسة المدنيّة**، قدّم لـه وشرحه وبوّبه علي أبو ملحم، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥.
- **القرآن الكريم**، برواية حفص عن نافع.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت٦٧١ هـ)، **تفسير القرطبي**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٣٧٢.
- القفطي، جمال الدّين أبو الحسن علي بن يوسف (ت٦٤٦ هـ)، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، بيروت، دار الآثار للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د. ت.
- القنّوجي، صديق بن حسن (ت ١٣٠٧ هـ)، **أبجد العلوم**، تحقيق عبد الجبّار زكار، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٧٨.
- ابن القيسراني، محمد بن طاهر (ت ٥٠٧ هـ)، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق حمدي عبد المجيد إسماعيل، ط١، الرياض، دار الصّيمعي، ١٤١٥ هـ.
- ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، **البداية والنّهاية**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
- مسلم، بن الحجاج أبو الحسين القشيري (ت٢٦١ هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، د. ت.
- النّديم، أبو الفرج (ت ٣٨٥ هـ)، **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨.

□ **المراجع** :

- أبو ريان، محمد علي، «تصنيف العلوم من الفارابي إلى ابن خلدون»، ضمن مجلّة **عالم الفكر**، المجلّد التّاسع، العدد الأوّل.
- أركون، محمد، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الطّليعة، ٢٠٠١.
- أنطون، فرح، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط٢، الجزائر، المؤسسة الوطنيّة للاتصال والنّشر والإشهار، ٢٠٠١.
- التّهانوي، محمـد علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، ط١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.
- الجابري، محمد عابد، **نحن والتّراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥، الدار البيضاء، المركز الثّقافي العربي، ١٩٨٦.
- الجابري، محمد عابد، **نقد العقل العربي، ج١، تكوين العقل العربي**، ط٤، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.
- جعيّط، هشام، **الوحي والقرآن والنّبوّة**، ط١، بيروت، دار الطّليعة، ١٩٩٩.
- حنفي، حسن، «الاشتباه في فكر ابن رشد»، مجلة **عالم الفكر**، المجلّد السابع والعشرون، العدد الرابع، أبريل ـ يونيو/ نيسان ـ حزيران، ١٩٩٩.
- الحلواني، محمد علي، «منزلة الطب لدى الفارابي»، ضمن : **دراسات حول الفارابي**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ١٩٩٥.
- ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، د. ت.
- الشامي، علي، **الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الفكر والوجود**، ط١، بيروت، دار الإنسانيّة للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٩١.
- الشّرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

ـ الشرفي، عبد المجيد، «في ذكرى أبي الوليد»، مجلة **رحاب المعرفة**، عدد ٣، ماي ـ جوان/ أيار ـ حزيران، ١٩٩٨، ص ٢٠ .

ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**.

ـ العريبي، محمد، **ابن رشد وفلاسفة الإسلام من خلال " فصل المقال " و " تهافت التهافت "**، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

ـ غارديه، لويس، «التّوفيق بين الدّين والفلسفة عند الفارابي»، ترجمة إبراهيم السامرائي، محاضرة ضمن: **مهرجان الفارابي**، بغداد، دار الحرّية للطّباعة، ١٩٧٥.

ـ غرابة، حمودة، **التّوفيق بين الفلسفة والدّين ابن سينا عند ابن سينا**، مصر، دار الطباعة والنّشر الإسلاميّة، د. ت.

ـ الفقي، الحبيب، «المعرفة ومسالكها عند الفارابي»، ضمن: **دراسات حول الفارابي**، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، ١٩٩٥.

ـ كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ج١، **منذ الينابيع حتّى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٦.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د، ت.

ـ موسى، محمد يوسف، **بين الدّين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، ط ٢، بيروت. العصر الحديث للنشر والتّوزيع، ١٩٨٨ .

□ المراجع باللغات الأجنبية:

- Jadaane; Fahmi, «Les Conditions Socio - culturelles De La Philosophie Islamique»; in *Studia Islamica*; Vol 38; G - P. Maisonneuve Larose; Paris; 1973, P. 12 - 13.
- Arnaldez, Roger, «GHAZALI (AL-)», *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*, T8, pp. 576 - 578.

- Corbin, Henry, «AVICENNE(IBN SINA)», *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*, T3, pp. 124 - 162.
- Jolivet, Jean, «AVERROES, (IBN RUSHD)», *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*; T3; pp.292 - 94.
- Jolivet, Jean, «KINDI (AL)», *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*; T10; pp. 851 - 852.
- Marquet, Yves, «FARABI (AL)», *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*; T7; pp. 784 - 785.
- Gauthier; Léon; *Introduction à l' étude de La philosophie Musulmane*, Paris, 1923.

الفهرس

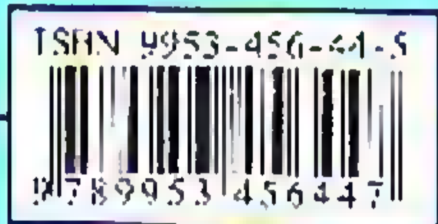
إسلام الفلاسفة

□ ثمة تصورات عديدة للإسلام فرضتها طبيعة الانتماءات المعرفية والإيديولوجية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمسلمين. وهذا يعني أن الإسلام التاريخي هو إسلام متعدّد، ومن هنا يُمكن القول إن «إسلام الفلاسفة» هو واحد ضمن متعدّد.

□ الإشكالية المحورية لهذا البحث هي: كيف أستطاع الفلاسفة المسلمون أن يجمعوا بين معرفتين إحداهما لا سلطان فيها إلا للعقل [الفلسفة أو الحكمة]، والأخرى لا تستقيم إلاّ بالتسليم والإذعان لأوامرها [الشريعة السماوية]؟ ومن ثم كيف كان تصوّرهم للإسلام في ظل انتمائهم للفكر الفلسفي؟ وهل حاولوا تطويع المعرفة الفلسفية لصالح ما تلقوه من تعاليم إسلامية منذ نشأتهم؟ أم أنهم سعوا إلى تأسيس فهم جديد لتلك المعارف الشرعية لتتلاءم وتفكيرهم الفلسفي ومنهجهم في تصورهم للعالم وفهمهم للأشياء؟ ثم ما هي الاختيارات التي كانت تسمح بها مرونة الثقافة السائدة في المجتمع العربي والإسلامي لمتبني علوم الأوائل وفي طليعتها الثقافة الإغريقية؟ وفي أي ظرف زاول هؤلاء الفلاسفة أعمالهم؟ . . . إلى ما هنالك من تساؤلات.

□ هذا ما يسعى هذا البحث إلى الإجابة عنه من خلال النظر في مواقف أبرز الفلاسفة المسلمين في القضايا العقائدية التي عالجوها من وجهة نظرهم الفلسفية، وبذلك نرصد تجليّات «إسلام الفلاسفة» في مختلف المسائل الإيمانية والجوانب الدينية التي تناولوها بالدرس، بما يسمح لنا بالوقوف على خصوصية إسلامهم ومميزاته.

(من المقدمة)


ISBN 9953-456-44-5
9789953456447

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت